

ISSN 1561 – 1264

**ДЕРЖАВНИЙ ЗАКЛАД
«ПІВДЕННОУКРАЇНСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ
ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ К. Д. УШИНСЬКОГО»**

**НАУКОВЕ ПІЗНАННЯ:
МЕТОДОЛОГІЯ ТА ТЕХНОЛОГІЯ**

Філософія

ВИПУСК 1(34) 2015

Засновник: Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»

НАУКОВЕ ПІЗНАННЯ: МЕТОДОЛОГІЯ ТА ТЕХНОЛОГІЯ

НАУКОВИЙ ЖУРНАЛ № 1 (34) 2015

ISSN 1561-1264

Key title: Naukove piznannâ. Metodologiâ ta tehnologiâ

Abbreviated key title: Nauk. piznannâ, Metodol. tehnol.

Variant title: Naukove piznannâ: metodologiâ ta tehnologiâ

Редакційна колегія

Журнал виходить 2 рази на рік і є фаховим з філософії згідно переліку наукових видань України

Журнал зареєстрований 26 червня 2010 р. Міністерством юстиції України № 17195-5965 Р. Друкується за рішенням вченої ради Південноукраїнського національного педагогічного університету імені К. Д. Ушинського. Протокол №11 від 26.05.2016

Затверджено рішенням МОН України №241 від 09.03.2016р.

Друковані матеріали виражають позицію автора, яка не завжди поділяється редакційною колегією.

Передрук матеріалів здійснюється за умови обов'язкового посилання на "Наукове пізнання: методологія та технологія". Рукописи не повертаються.

Борінштейн Євген Русланович, головний редактор, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та соціології (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»).

Цибра Микола Федорович, заступник головного редактора, доктор філософських наук, професор кафедри філософії та соціології (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»).

Балашенко Інна Валеріївна, відповідальний секретар, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та соціології (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»).

Балабаєва Зінаїда Василівна, доктор філософських наук, професор кафедри регіональної політики та публічного адміністрування (ОРИДУ НАДУ при Президентові України).

Гансова Емма Августівна, доктор філософських наук, професор кафедри філософії та соціології (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»).

Добролюбська Юлія Андріївна, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри всесвітньої історії та методології науки (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»).

Єршова-Бабенко Ірина Вікторівна, доктор філософських наук, професор кафедри загально-гуманітарних дисциплін (Міжрегіональний гуманітарний інститут).

Златица Плашієнкова, PhD доктор філософії, філософський факультет (Університет Коменського в Братиславі, Словаччина).

Койчева Тетяна Іванівна, доктор педагогічних наук, доцент, проректор з наукової роботи (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»).

Мисик Ірина Георгіївна, доктор філософських наук, професор, декан факультету української філології (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»).

Михальченко Микола Іванович, доктор філософських наук, професор (член-кореспондент НАН України, заслужений діяч науки і техніки України).

Петр Ємелка, PhD доктор філософії (Університет Масарика, Брно, Чеська республіка).

Пунченко Олег Петрович, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та українознавства (Одеська національна академія зв'язку ім. О. С. Попова).

Романенко Михайло Ілліч, доктор філософських наук, професор, ректор (Дніпропетровський інститут післядипломної освіти).

Халапсіс Олексій Владиславович, доктор філософських наук, професор кафедри філософії та політології (Національна металургійна академія України).

Чебикін Олексій Якович, академік АПН України, доктор психологічних наук, ректор (Державний заклад «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»).



**Вимоги до статей, які подаються до наукового журналу
"НАУКОВЕ ПІЗНАННЯ: МЕТОДОЛОГІЯ ТА ТЕХНОЛОГІЯ"**

У наукові журнали «Наукове пізнання: методологія та технологія», «Перспективи. Соціально-політичний журнал» приймаються матеріали, що стосуються результатів оригінальних наукових досліджень і розробок з філософії, соціології та політології.

Мова – українська, російська, англійська (за вибором).

Кожна стаття супроводжується рецензією доктора наук. Статті авторів, які мають вчений ступінь доктора наук, не рецензуються.

Редакція журналу залишає за собою право скорочення надісланих матеріалів і внесення в них редакційних змін.

Редакція може публікувати статті в порядку обговорення, не поділяючи точки зору авторів. Автори опублікованих статей несуть відповідальність за точність наведених фактів, статистичних даних, власних імен та інших відомостей, а також за зміст матеріалів, що не підлягають відкритій публікації.

Згідно з вимогами МОН України стаття повинна містити актуальність проблеми, аналіз останніх наукових досліджень, мету роботи, виклад основного матеріалу дослідження, висновки та перспективи подальших наукових розробок у цьому напрямку, список використаної літератури.

Тексти статей приймаються по електронній пошті (e-mail: kaffilosnpny@gmail.com) у вигляді вкладеного файлу, виконаного згідно наведених нижче вимог.

Збірники виходять: «Перспективи. Соціально-політичний журнал» - 4 рази на рік, «Наукове пізнання: методологія та технологія» - 2 рази на рік. Термін виходу статті слід уточнювати безпосередньо перед подачею статті до друку.

ВИМОГИ ДО ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

- Обсяг статті – від шести сторінок тексту (20 000 знаків), оформленого відповідно до представлених вимог.
- Стаття набирається в редакторі MS Word, формат А4. Поля: верхнє – 20 мм; нижнє – 20 мм; ліве – 20 мм, праве – 20 мм.
- Загальні вимоги до формату тексту: шрифт Times New Roman Cyr, міжрядковий інтервал – одинарний. Вимоги до кожного елементу статті об'єднані в таблицю:

Елемент статті	Технічні вимоги до елемента статті (розмір шрифту, стиль, величина абзацу, вирівнювання, інтервал)
УДК	12, напівжирний, без абзацу, вирівнювання по лівому краю
Ініціали та прізвища авторів	12, напівжирний, без абзацу, вирівнювання по центру
Місце роботи	12, курсив, без абзацу, вирівнювання по центру
Назва статті	14, напівжирний, заголовний, без абзацу, вирівнювання по центру
Анотація	12, напівжирний, абзац 5 мм, вирівнювання по ширині сторінки
Ключові слова	12, абзац 5 мм, вирівнювання по ширині сторінки, курсивом
Текст статті	14, абзац 5 мм, вирівнювання по ширині сторінки
Література, посилання і примітки	12, без абзацу, вирівнювання по ширині сторінки

До статті додаються:

– відсканована рецензія доктора наук та наукового керівника (для аспірантів та пошукачів);

– файл з відомостями про авторів (прізвище, ім'я, по батькові повністю, науковий ступінь і вчене звання, місце роботи, номери службового та домашнього телефонів, поштова адреса, адреса електронної пошти). Якщо авторів декілька – потрібно вказати, хто з авторів представляє авторський колектив;

– ПІБ автора, назва статті, анотації та ключові слова – трьома мовами (українською, російською, англійською);

– резюме англійською мовою загальним обсягом 4000 знаків.

- **Малюнки і таблиці** набираються шрифтом Times New Roman 9 з одинарним міжрядковим інтервалом. Малюнки, діаграми і таблиці створюються з використанням чорно-білої гами. Використання кольору і заливок не допускається!

- **Формули** слід набирати за допомогою редактора формул Microsoft Equation і нумерувати в круглих дужках (2).

- Стаття повинна містити прізвища авторів, назву статті, анотацію та ключові слова трьома мовами – українською, російською та англійською (розміщуються безпосередньо за назвою статті).

- **Бібліографічні посилання** по тексту проставляються в квадратних дужках: [номер позиції]. Рекомендована кількість літературних джерел не менш 6.

- **При наявності приміток** у кінці статті бібліографія та примітки розміщуються з наскрізною нумерацією у порядку згадування їх у тексті.

Телефон для довідок з 9.00 до 16.00 в робочі дні:

048 – 732-09-52 кафедра філософії та соціології

067-714-51-33 – Балащенко Інна Валеріївна

Свої запитання надсилайте за адресою: e-mail: **kaffilosnpny@gmail.com**

*З повагою, редакційна колегія наукових журналів
«Наукове пізнання: методологія та технологія», «Перспективи». Соціально-політичний журнал.*

Аксьонова Віра Ігорівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри соціально-гуманітарних наук Кіровоградської Льотної академії національного авіаційного університету.

Скловський Ігор Зіновійович – доктор філософських наук, доцент, професор кафедри «Суспільних наук та документознавства» Кіровоградського національно-технічного університету

УДК 930.1(477)

ГУМАНИСТИЧНИЙ КОНТЕКСТ СОЦІОКУЛЬТУРНОГО ПРОСТОРУ УКРАЇНИ

У статті з'ясовується філософсько-гуманістичний сенс цивілізаційного вибору, який полягає в осмисленні змін національних в контексті освітньо-громадських перспектив дійсності, чим привернуло до себе увагу українських дослідників, але у зв'язку з труднощами втілення гуманістичних обривів в умовах глобалізаційних процесів, потрібне відтворення етносоціальних властивостей патріотизму цивілізованого типу.

Ключові слова: гуманістичні чесноти, комунікативна культура, патріотизм, метафізика, українська ідея, національне існування.

ГУМАНИСТИЧЕСКИЕ ГОРИЗОНТЫ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ – ФЕНОМЕН ЦИВИЛИЗОВАННОГО ВЫБОРА УКРАИНЫ

В статье выясняется философско-гуманистический смысл цивилизационного выбора, который заключается в осмыслении изменений национальной действительности в контексте образовательно-общественных перспектив, чем привлекло к себе внимание украинских исследователей, но в связи с трудностями реализации гуманистических горизонтов в условиях глобализационных процессов, необходимо воспроизведение этносоциальных свойств патриотизма цивилизованного типа.

Ключевые слова: гуманистические добродетели, коммуникативная культура, патриотизм, метафизика, украинская идея, национальное существование.

REFLECTIONS ON HUMANISTICHESKYEOBRAZOVATEL'NOM HORIZONS IN SPACE UKRAYNSKOEIZMERENIE

Relevance of the research is in understanding the changes in the philosophy of reality in the context of national education and social perspectives. The problem of philosophical and educational understanding of reality has long attracted the attention of Ukrainian philosophers, but in recent decades its importance has grown even more due to implementation difficulties humanistic horizons in terms of globalization, aggravation of national conflicts; Ukrainian as a European nation is gradually becoming a historical subject, creatively using metaphysics national idea to play ethnosocial properties civilized patriotism type.

Keywords: humanistic virtues, communicative culture, patriotism, metaphysics, Ukrainian idea, national existence.

Мета статті: Актуальність дослідження якісних змін українського соціуму у значній мірі пов'язана з духом гуманістичних обривів, що необхідно визначити як властивість світоглядних основ національної ідентичності.

Робоча гіпотеза дослідження показує те, що «метафізичний контекст етнонаціонального феномену» має стати постійно діючим «громадським барометром» для осмислення гуманістичних образів колективістської моделі (А. С. Макаренко) в процесі реформування підходу працівників державних та громадських організацій в процесі втілення демократично-патріотичної моделі освітнього простору (В. О. Сухомлинський) для визначення рівня громадянської відповідальності особистості, вдосконалення правил цивілізованої суспільної життєдіяльності. Дослідження виконано у межах наукової теми, що торкається місця соціально-гуманітарних наук всередині національних універсальних проєктів, де проблема

філософії освітнього простору (Є. Р. Боринштейн) є одним із теоретичних аспектів вітчизняної світоглядної проблематики етно-соціальної дійсності, бо відображає рівень цивілізованого осмислення ідеалів буття українського народу. Для подальшого розуміння освітніх ідеалів є принципова необхідність використання онтології освіти (В. Андрущенко), що має велике теоретичне і практичне значення (В. Кремень, М. Романенко), щоб зрозуміти соціокультурний вимір буття в етносоціальній реконструкції ідеалів української нації в процесі переходу освітнього простору до втілення гуманістичних обріїв в аспекті сучасного стану цивілізованого українського реформування духовної сфери.

Об'єкт дослідження – національна дійсність в історичних змінах європейської цивілізації, в процесі еволюції громадсько-освітнього соціуму, як феномен національного духу в його історичних трансформаціях. Предмет дослідження – гуманістичні обрії в аспекті антропологізму і комунікативності в українській національній дійсності як процес метафізичного впливу української національної ідеї на парадигмальні зміни освітнього простору.

Метод синергетики заснований на ідеях цілісності світу і знання про нього, спільності розвитку об'єктів всіх рівнів організації, багатоваріантності самореферентності освітніх систем і незворотності глибинного взаємозв'язку хаосу і порядку, оскільки дає можливість відтворити новий образ світу, який є відкритий для України, що являється безперервно виникаючим згідно з нелінійними законами буття. За допомогою філософсько-історичного методу розкривається весь обсяг теоретичних уявлень про процес парадигмальних змін філософії освітнього простору в концептах подолання малоросійсько-меншовартісної версії буття, яскраво висвітливши альтернативні ознаки гуманістичної моделі цивілізаційних змін дійсності. Системно-структурний метод дозволив визначити в постнеокласичній системі епістемологічні аспекти пошуку істини, що діалектично змінює моністичні парадигми філософії освіти в процесі еволюційного переходу до метафізичних сенсів екологічного імперативу.

Метод формалізації та ідеалізації використовувався при визначенні еволюційно-самоорганізаційних змін української політичної нації, коли подолання стереотипів імперських амбіцій поступово зникають прояви духу малоросійської меншовартості в українському соціумі. Метод абстракції гуманістичних обріїв долає дух бюрократичного формалізму в українській дійсності, оскільки поступово перемагає просвітницький романтизм «нащадків українських корифеїв», – попри інтенції шовінізму доби «бунту мас»; відтворюється «школа соціального колективізму» (А. С. Макаренко)[7, С.60-66], яка оригінально, але в езопівській формі, тлумачить дух козацьких лицарів, що пізніше було продовжено у «школі радості» В. Сухомлинського [10, С.65-69].

Для досягнення мети були поставлені наступні завдання: визначити головні засади української національної дійсності в історичній зміні парадигмальних форм філософії вітчизняного освітнього простору; розкрити духовний сенс антропологізму і демократичні властивості комунікативності як основні громадські символи українських національних ідеалів в освітньому просторі; сформулювати методологію освітньо-парадигмальних символів національного духу; визначити ступінь впливу епістемологічного аспекту гуманістичної моделі на інновації українського освітнього простору.

Якісне відображення громадсько-етносоціальних змін в теоретико-пізнавальному та освітньому аспекті відображає становлення політичної нації: пов'язане з поступовим подоланням проявів соціального конформізму, деструктивного націонал-егоїзму та націонал-нігілізму, амбіцій ватажків антисоціальних угруповань тощо.

Наукова новизна результатів, що досліджуються, може бути в тому, щоб з позицій метафізики української історії розглянути деякі основи постнеокласичного підходу до сучасної людини, запропонувавши аналіз антропологізму та комунікативності, як ключового аспекту змін національної дійсності в контексті парадигмального оновлення вітчизняного освітнього простору. Новизна отриманих результатів полягає у наступній стратегії.

В сучасному процесі етносоціальних змін тільки і можливе охарактеризувати весь обсяг історичного створення національної еліти в процесі переходу від «романтично-просвітницької» доби (Г. С. Сковорода, Т. Г. Шевченко, М. І. Костомаров) до повстання поневоленого народу, який захищав свої соціальні та релігійні уподобання (І. Я. Франко «Соціальна акція, соціальне питання, соціалізм. Уваги над пастирським посланієм Митрополита А. Шептицького «О kwestії соціальній»») [12, С.387-400].

У культурі «нескореної України» видатні філософи-педагоги (М. І. Пирогов, К. Д. Ушинський) сміливо проводять тезу про те, що цивілізована особистість не одинока, оскільки Бог біля неї, про що стверджує філософська релігійність Г. Сковороди (А. М. Колодний) [4, С.3-5.]. Поступово визріває в українській освіті надія на те, що перманентний «бунт мас» перейде на європейські рейки «ноосферно-екологічної» доби, щоб з'ясувати форми гуманітаризації освітнього простору, як феномену «тихої» опозиційності української національної інтелігенції під час її впливу на становлення в альтернативному соціумі духу демократичного патріотизму прихильників легальних та «революційних подій» («Революції на граніті», «Помаранчевої революції», «Революції гідності»).

На межі тисячоліть з'явилися масштабні зміни, які потребують того, щоб їх проаналізувати відповідно до процесу відтворення самоорганізаційних ідеологем трансформації української політичної нації у європейський духовний простір. Що означає висвітлення гуманістично-антропологічних обривів екоонтології у вимірі професійно-комунікативної культури та прогнозування майбутнього, тобто осмислення саморегулятивів національної дійсності в процесі переходу національного простору до освітніх парадигм екологічної доби.

Дослідження виконано в руслі постнекласичного підходу до меж вітчизняної філософії освітнього простору, яка була розроблена в аспекті європейського вектору української національної дійсності. В якості методологічної основи виступає метод компаративістського аналізу, який дозволяє порівняти національний «революціоналізм романтично-просвітницької» доби та доби «бунту мас» з еволюційним поступом і переходом до ноосферно-парадигмальних змін екологічної доби. За допомогою історичного методу розкривається весь обсяг теоретичних уявлень про етносоціальний процес змін української ідеї в концепції подолання її націокритичної версії, коли суперреволюціоналізм «бунту мас» замінюється у сукупній вагомості постнекласичної підсистеми філософії історії. Поступово перемагає ноосферно-просвітницький романтизм Володимира Вернадського, оскільки «нащадки українських корифеїв», діють попри інтенції шовінізму доби «бунту мас» (Х. Ортего-і-Гасет) [11, С.49-51], відтворюючи освітньо-парадигмальні міждисциплінарні символи екологічної доби. Міждисциплінарний підхід дозволив розкрити актуальну і соціально значущу проблему трансформації національного нігілізму української еліти завдяки європейських цивілізаційних норм і правил становлення громадянського суспільства.

Аналіз, синтез, абстрагування, а також біографічний метод дали змогу виявити у філософії освітнього простору дух єдності всієї соборної України, обумовлює метакомунікативне розуміння освітнього простору, щоб в процесі децентралізації місцевого самоврядування адекватно відобразився рівень розвитку філософської гуманізації, але в площині того, якими мають бути концептуальні засади та тенденції підготовки спеціаліста інформаційного суспільства в епоху Інтернету (С. В. Куцепал) [6, С.16-24].

Звернення до аналізу національних цінностей у постнекласичному дусі значно посилює пріоритети антропологізму та комунікативності в духовному виявленні можливостей української національної єдності (В.Окороков, М. Попович, В. Табачковський). Інноваційний виклик розвитку людини в епоху глобалізації відображує зміни дійсності, науки, соціоекології, чим також визначається глибина поняття “освітнього простору” – як субстанцій несвітвідтворення змін довкілля та доповнення до нових умов розвитку [8, С.130-139]. У взаємодії захисників чистоти освітніх онтологічних метаморфоз висвітлюється аспект складного феномену «Я–освіта–тут–соціум–націєгенез» [9, С.32-34].

Метафізичний контекст національно-освітніх ідеалів присутній в етнічно-моральних приписах українських корифеїв, зокрема під час чи патріотичної інтерпретації ідеалів буття або під час осмислення результатів визвольних змагань, коли субстанція трансцендування духу свободи постає як «ключовий синтез» громадського становлення етносоціальної єдності Сходу і Заходу та як зняття міжнаціонального напруження в державі й суспільстві. Філософія освітнього простору з'ясовує проблеми цивілізаційні й чисто шкільні (педагогічний експеримент, оновлення матеріальної бази), оскільки середня і вища школа часто потерпають від багатьох деструкційних політичних процесів, – пов'язані як з духом бюрократичної недбалості, націонал-нігілізмом, регіоналізмом чи войовничим соціоцентризмом, так і з “кволим” лібералізмом, частотою волонтаристських новацій, змінюючих поверхово «світоглядний дух» обставин або самосвідомості невдалим окресленням, що створює додаткові труднощі втілення проблематики української ідеї як чиник гуманітаризації вітчизняного-освітнього простору.

Інноваційний контекст сучасного українського суспільства наполегливо вимагає кардинального трансформування етносоціального простору України, оскільки на межі тисячоліть він недостатньо відображає рівень гуманістичних обривів та їх громадського поширення у рамках сучасного філософсько-освітнього дискурсу. Тільки у діалозі патріотичної громадськості з владою Києва, і, в регіонах, в співпраці філософів і педагогів, керівників бізнесу, шкіл та вищих навчальних закладів (гімназій, ліцеїв, коледжів) можливі європейські пізнавальні інновації, що пов'язані з:

- експлікуванням пізнання софіологічних особливостей, що з'ясовують сутність стереотипів націократизму, революціонізму та конфліктності у відносинах «кризового українського соціуму»;

Кобзаревий дух “сім’ї великої, вільної, нової”, - розкриває основні символи української політичної нації у текстово-віртуальній площині національної дійсності, що виражають визначення темпоральних особливостей буття суверенної європейської нації.

Тільки у діалозі патріотичної громадськості з владою Києва, і, в регіонах, в співпраці філософів і педагогів, керівників бізнесу, шкіл та вищих навчальних закладів (гімназій, ліцеїв, коледжів) можливі європейські пізнавальні інновації, що пов'язані з метафізичним контекстом:

- ноосферно-антропологічним тлумаченням «незмінного-трансцендентного» символічного змісту «вічного-тимчасового», «локально-бутійного» розміру українського освітнього простору в координатах взаємозв'язків можливого та дійсного, шляхетного та плебейського, патріотичного та націоналістичного знання про минуле і майбутнє, альтруїстичне і націонал-егоїстичне, – що є осмисленням подвигу громадських захисників Слави героїв України;

- трансцендентним обґрунтуванням освітньо-софіологічної складової національної ідеї як синергії гуманістично-онтологічного зв'язку «етногенезу-націєгенезу», оскільки «стріла часу» створює цивілізаційні метаморфози етноконфесійних носіїв духу Вічносущого.

Зміни української дійсності торкаються реформування підготовки майбутніх фахівців, – розглядаються у межах відповідної проблематики освітнього простору, одним із теоретичних аспектів якого є:

- обґрунтування сенсу самоорганізаційних конотацій включає ідеали українського національного буття, – відтворюється національний дух філософії освітнього простору за допомогою ідеалів справедливості, істини і толерантності;

- екзистенціальне відтворення ролі субстанційної єдності соціогенезу та етносоціальних змін суспільства в процесі переходу до екологічної доби, – знімає історичну фрагментарність – регіонального відчуження, що відтворює дух шляхетних намірів щасливого буття «країни шкільництва»;

- концептуальне розуміння шкільництва є за необхідністю творчого зльоту європейської свідомості звичайних (пересічних) громадян, які засвоїли ідеї свободи, що поєднує вищі

ідеали прихильників європейської свободи з власним вільним вибором життєвих орієнтирів.

Результати дослідження показують, що «громадянський контекст є саморегулятивним феноменом», – має стати постійно діючим «громадським важелем» оновлення “країни знань”, організації за європейським зразком освітньої та суспільної життєдіяльності. Визначення рівня громадянської відповідальності особистості залежить від вдосконалення правил державного замовлення для закладів освіти в цивілізованій спосіб. Крім того, матеріали та висновки моделювання цивілізованої української трансформації освітнього буття, можуть бути включені до складу курсів та спецкурсів із соціальної філософії, філософії освіти, культурології, соціології та політології; їх можна використовувати в дослідженні інноваційних проектів з соціальної екології, релігієзнавства та при підготовці гуманітарно-виховної діяльності в усіх типах навчальних закладів. Така модель може бути використана для започаткування подальших досліджень цієї важливої проблеми в інших аспектах.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Борінштейн Є. Р. Особливості соціокультурної трансформації сучасного українського суспільства: Монографія / Є. Р. Борінштейн // Одеса: Астропринт, 2006. – С. 400.
2. Вернадский В. И. Биосфера и ноосфера / Владимир Вернадский // М.: Наука, 1989. – С. 261.
3. Костомаров Н. И. Две русские народности / Н. И. Костомаров // Киев; Харьков: Майдан, 1991. – С. 72.
4. Колодний А. М. Бог біля тебе. Філософська релігійність Г.Сковороди/ А.М.Колодний // Людина і світ, 1994. – №9. – С. 3-5.
5. Кремень В. Г. Філософія національної ідеї. Людина. Освіта. Соціум/ В.Г.Кремень // Київ: Грамота, 2007. – С. 575.
6. Куцепал С. В. Яким бути спеціалісту інформаційного суспільства та епохи інтернету: концептуальні засади та тенденції / С. В Куцепал // 2000. – С.16-24.
7. Макаренко А. С. «Педагогическая поэма»/ А. С Макаренко // Сост., вступ. ст., примеч., пояснения С.Невская – М.: ИТРК, 2003. – 736 с.
8. Попович М. Д. Інноваційний виклик розвитку людини в епоху глобалізації /М. Д. Попович //Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії.- **2015**, - № 62,- С.130-139
9. Сдловський І.З. Український етнос на рубежі ХХ-ХХІ ст. (Метафізичний аналіз) / І.З.Сдловський, Наук. ред. В.Капітон; Рец.: Ф.Прокоф'єв, В.Окороков. - Дніпропетровськ: Пороги, 2007.-320 с.
10. Сухомлинський В. Вибрані твори: В 5-ти т./Василь Сухомлинський.-К.:Радянська школа, 1976.- Т.1.-653 с.
11. Ортега-і-Гасет Х. Вибрані твори / Хосе Ортега-і-Гасет. – Пер. з іспан.; Передмова В.Табачковський. - К.: Основи, 1994. – 420 с.
12. Франко І. Я. Соціальна акція соціальне питання,соціалізм. Уваги над пастирським посланієм Митрополита А.Шептицького «О квестії соціальній»/Іван Франко /Зібрання творів : У 50-ти т. Філософські праці. - Київ: Наук. думка, 1986.- Т.45. - С.387-400.
13. Шевченко Т. Кобзар /Тарас Шевченко; передмова О.Т.Гончара; прим. Л.Ф.Кодацького.-К. Дніпро, 1989.-540 с.

Ананьєва Олена Павлівна – кандидат філософських наук, доцент (Севастополь). Докторант кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Державного закладу "Південноукраїнській національній педагогічній університет імені К. Д. Ушинського"

УДК 172.3

ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК МЕХАНІЗМ ФУНКЦІОНУВАННЯ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ

У статті досліджуються питання механізмів функціонування мультикультурності суспільства відповідно до запропонованої концепції толерантності. Доводиться, що соціум як носій символічних культурних програм може відтворюватися і розвиватися тільки за умови збереження, взаємодії та прогресу існуючого в ньому культурного різноманіття.

Ключові слова: діалог, емпатія, мультикультуралізм, мультикультурна взаємодія, мультикультурна ментальність, мультикультурна особистість, соціокультурний простір, толерантність.

ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК МЕХАНИЗМ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА

В статье исследуются вопросы механизмов функционирования мультикультурности общества в соответствии с предложенной концепцией толерантности. Доказывается, что социум как носитель символических культурных программ может воспроизводиться и развиваться только при условии сохранения, взаимодействия и прогресса существующего в нем культурного многообразия.

Ключевые слова: диалог, мультикультурализм, мультикультурное взаимодействие, мультикультурная ментальность, мультикультурная личность, социокультурное пространство, толерантность, эмпатия.

TOLERANCE AS A MECHANISM OF MULTICULTURALISM FUNCTIONING

The article investigated the mechanisms of functioning multicultural society in accordance with the proposed concept of tolerance. It is proved that the society as a carrier of symbolic cultural programs can play and develop only under condition of preservation, cooperation and progress in its current cultural diversity.

Keywords: dialogue, empathy, multiculturalism, multicultural identity, multicultural interaction, multicultural mentality, socio-cultural space, tolerance.

Актуальність проблеми. Розвиток сучасного суспільства може розглядатися як процес динамічної взаємодії безлічі різних культур, кожна з яких володіє своїми, тільки їй властивими традиціями, звичаями, моделями взаємодії. Цінності однієї культури часто несумісні з цінностями інших, а іноді й настільки специфічні, що їх адекватне розуміння доступно тільки тим, хто належить до даної культури або наділений досить чуйним соціальним і культурним баченням, вільним від етноцентристських догм і забобонів. Небажання поважати й визнавати цінності чужої культури часто призводить до нетерпимості, дискримінації та навіть до прямої агресії по відношенню до неї. Основна проблема сучасності полягає в тому, що соціум як носій символічних культурних програм може відтворюватися і розвиватися тільки за умови збереження, взаємодії та прогресу існуючого в ньому культурного різноманіття. Дійсне прийняття різноманіття змушує сучасне суспільство відмовлятися від всяких проявів нетерпимості та рухатися до толеранзації соціальних відносин, що виражається у визнанні та взаємному прийнятті інших соціальних і культурних груп. У зв'язку з цим є актуальним розгляд безпосередньо механізмів функціонування мультикультурності суспільства відповідно

до запропонованої концепції толерантності.

Аналіз останніх наукових досліджень. Питання мультикультуралізму достатньо вивчені сучасним соціально-філософським знанням. Фахівці з проблем мультикультуралізму за кордоном – Ф. Барт, Дж. Грей, В. Липп, Ч. Тейлор та інші, а також російські вчені А. Куропятник, Н. Лебедева, В. Малахов, Г. Палаткіна, українські дослідники О. Бандурка, Р. Шульга у феномені мультикультуралізму вбачають «механізм» стабілізації суспільства, розвитку його етнічного та культурного різноманіття. Українські вчені проблему мультикультуралізму пов'язують із питаннями національної ідентичності та толерантності (І. Бубнов, Ю. Халілова-Чуваєва). Велике значення має вивчення ціннісних підстав і операційних принципів мультикультуралізму (О. Бандурка), а також питань міжкультурної комунікації на українських територіях (Б. Слющинський). Особливу цінність представляють дослідження мультикультурного простору (Р. Шульга).

Вивчення толерантності також має багату історію. Це «західна» історико-філософська школа, яка розглядає моделі толерантності в цивілізаційному підході (М. Вебер, Г. Гегель, Т. Бокль, І. Кант, Л. Морган, Ш. Монтеск'є, Ж - Ж. Руссо, О. Шпенглер, К. Поппер, Г. Ріккерт, А. Джойнбі, С. Хантінгтон). Підстави концепції толерантності закладені в рамках науки Російської імперії і пізніше (Н. А. Бердяєв, Н. Я. Данилевський, І. А. Ільїн, Н. О. Лоський, В. С. Соловйов, А. С. Хомяков та ін.). Існують історико-філософські роботи про роль толерантності як чинника стійкості суспільства в еволюції цивілізацій (О. Грелл, В. Золотухін, І. Карлі, Дж. Лаурсен, В. Лекторський, У. Монтер, Р. Портер, Л. Скворцов та ін.) У сучасних дослідженнях толерантність розглядається як філософська категорія відображення поведінки людини та її гармонійної взаємодії з навколишнім світом (В. А. Балханов, В. А. Васильєв, Б. С. Гершунський, Г. Д. Дмитрієв, Д. В. Зінов'єв, С. Мендус, П. Ніколсон, Л. В. Скворцов, Б. Вільямс та ін.) У соціально-філософських дослідженнях зарубіжжя прийнято говорити про толерантність до різноманітних проявів самотності (Дж. Бенкс, Я. Пей, М. Уолцер, К. Епплайя).

Наукова думка в Україні розробляє новітні тенденції у вивченні феномена толерантності, пов'язані з культурно-філософськими, соціально-психологічними та соціально-педагогічними підходами. Це дослідження толерантності до невизначеності, в тому числі, у зв'язку з питаннями ідентичності (А. І. Гусєв), проблеми формування толерантності в сучасних педагогічних дослідженнях (О. Волошина). Толерантність розглядається як науково-освітня цінність, як елемент світогляду та культури (О. Бабаєва, О. Грива, Н. Краснова, Н. Саніна, Ю. Тодорцева). Толерантність досліджується як частина духовної культури перехідних епох, в теорії сучасного наукового знання, як загальнолюдська проблема, сучасний світовий порядок, як нова ідеологія європейської молоді та категорія соціалізації людини. Новелами є дослідження толерантності в транзитних демократіях і в філософсько-етичних учіннях (Ю. Бойчев, О. Довгополова, Ю. Ірхіна, М. Козловець, А. Колесник, С. Ростецька, М. Рудь, О. Хома, О. Шаюк).

Мета статті. Незважаючи на достатню кількість різних досліджень з проблем мультикультурності і толерантності, відкритим залишається питання про вивчення механізмів функціонування власне мультикультуралізму як феномена глобалізації, що може внести ясність про новітній стан соціальних відносин між окремими соціокультурними утвореннями, який засновано на плюральності та свободі світогляду. Метою даної статті є осмислення феномена толерантності як чинника й основного механізму функціонування мультикультуралізму, що пов'язано з розробкою основ взаємозалежності категорій толерантності та мультикультуралізму, інноваційно-синергетичними підходами до вивчення соціокультурного розвитку цивілізації в цілому.

Виклад основного матеріалу дослідження. У динамічно мінливому світі є ціла низка проблем, від вирішення яких залежить добробут сучасного соціуму, проходження соціальних процесів і світоустрій в цілому. Поряд з низкою проблем, пов'язаних з екологією, економічних і політичних питань, сюди можна віднести проблеми духовного порядку, пов'язані з

моральними смисловими орієнтирами сучасної людини, етикою спілкування і поведінки людей, а також культурою взаємодії.

В останні десятиліття розвиток суспільства протікає в руслі загальносвітового соціокультурного інтеграційного процесу. У глобалізованому соціумі людина постійно перебуває на рубезі культур, взаємодія з якими вимагає від нього діалогічності, розуміння, поваги до культурної ідентичності інших людей. Сучасне суспільство зіткнулося з різними проблемами, які спостерігаються в повсякденному житті. Це: роз'єднаність людей, крайній індивідуалізм, егоїстичні тенденції, прагматизм, відсутність широкої культурної складової світогляду, вузькість інтересів і кругозору, замкнутість на побутових проблемах, антигуманізм і егоцентризм. Все це відбивається на людських взаєминах, що викликало регрес взаємодії. Вчені відзначають, що зовнішні і внутрішні конфлікти стали в житті людей постійним негативним фактором впливу на духовне обличчя кожної окремої людини і на суспільство в цілому. У сучасних умовах проблема культури взаємин є однією з найбільш гострих. І в даній ситуації питання про толерантність, вектор її розвитку відіграє істотну роль. Формування толерантності суб'єктів соціуму виступає одним з головних способів подолання черги протиріч і прояви конфліктних настроїв.

Усе зазначене яскраво проявляється в контексті різноманіття культур нашого світу, коли посилюється нетерпимість і навіть деяка ворожість по відношенню до інших, «не своїх» форм самовираження і прояву людської індивідуальності. Питання про взаємне співіснування різноманіття культур відбивається в теорії мультикультуралізму, яка стала одним із специфічних проявів глобалізаційних процесів та відображенням постнекласичних тенденцій у сучасній соціальній філософії. Ідеологія мультикультуралізму, що виникла як відповідь на питання «що станеться з національними культурами в епоху глобалізації?», являє собою сукупність поглядів, що проголошують примат «культурного розмаїття» над етнокультурною гомогенністю держав і спрямовані на вирішення етноконфесійних і соціокультурних проблем сучасного соціуму.

На початку ХХІ ст. елементи мультикультуралізму можна виявити в суспільному житті практично будь-якої багатонаціональної держави, навіть якщо офіційно політика мультикультуралізму в неї не проголошується. Але в кожній державі практика мультикультуралізму має свою специфіку, ґрунтуючись на одній з безлічі мультикультуралістських теорій.

Глобалізація зачіпає все більше сторін життя сучасного суспільства, породжуючи тим самим активну протидію собі. Різкі спалахи націоналізму, сепаратизму та етнорелігійного тероризму змушують задуматися про перспективи співіснування національних культур у майбутньому. В цих умовах мультикультуралізм позиціонує себе як ідеологія, здатна запобігти можливому «зіткненню цивілізацій» за допомогою узгодження основних цінностей, розвитку єдиних соціальних норм і виховання в суспільстві толерантності до проявів «іншого». Критики мультикультуралізму, навпаки, вбачають у практиці прийняття чужих культур небезпеку релятивізму й розмиванню національної ідентичності, стверджуючи, що толерантності повинні бути поставлені жорсткі межі [1, с. 78–85].

Мультикультуралізм – політика, спрямована на розвиток і збереження в окремо взятій країні й в світі в цілому культурних відмінностей, та ідеологія, що обґрунтовує таку політику. Важливою відмінністю від політичного лібералізму є визнання мультикультуралізмом прав за колективними суб'єктами: етнічними та культурними групами. Такі права можуть виражатися в наданні можливості етнічним і культурним громадам управляти освітою своїх членів, висловлювати політичну оцінку тощо. Ідея мультикультуралізму висувається головним чином у високорозвинених суспільствах Європи, де здавна існує значний рівень культурного розвитку. У сучасній Європі мультикультуралізм передбачає насамперед включення в її культурне поле елементів культур іммігрантів з країн «третього світу» (у тому числі з колишніх колоній європейських країн). Критики мультикультуралізму стверджують, що в підсумку виходить повне руйнування багатовікових культурних засад, розвинених культурних

традицій, тобто подібне змішання завжди веде до усереднення. На їхню думку, якщо низький рівень культурного розвитку мігрантів безсумнівно підвищується, то високий рівень культури цільової країни мультикультуралізму незмінно падає [1, с. 78–85].

У зв'язку з цим розглянемо проблемні ситуації різних напрямків мультикультурної політики, втілених на несхожій етнічній та соціокультурній основі. Так, у Німеччині, в жовтні 2010 року, на зустрічі з молодими членами Християнсько-демократичного союзу в Потсдамі, канцлер Ангела Меркель заявила, що спроби побудувати мультикультурне суспільство «повністю провалилися». Вона також заявила, що іммігранти повинні інтегруватися, приймати культуру Німеччини та її цінності [2]. Це сприяло зростанню дебатів в Німеччині з приводу імміграції, що відбулося на питанні про ту міру, в яку мусульманські іммігранти повинні інтегруватися в німецьке суспільство. Широкий громадський резонанс отримало також інтерв'ю журналу «Lettre International» 30 вересня 2009 року члена Соціал-демократичної партії Німеччини Тіло Саррацина, який наголосив, що значна частина арабських і турецьких іммігрантів зовсім не готова і навіть не хоче інтегруватися в німецьке суспільство. Саррацин підкреслив: «Інтеграція є завданням того, хто інтегрується. Я не зобов'язаний терпіти того, хто нічого для цього не робить. Я взагалі не зобов'язаний когось терпіти, хто живе на кошти держави, суперечить цій державі, не дбає про освіту своїх дітей ...»[3].

Окремо можна розглянути питання мультикультурних зв'язків на Балканах, де до II Світової Війни перші паростки напруженості виникали через багатонаціональний склад монархічних держав та абсолютне політичне та демографічне домінування сербів. Для Югославських протистоянь, які мали місце в період між 1991 і 2001 роками, були характерні гострі етнічні конфлікти між народами колишньої Югославії, в основному, між сербами, з одного боку, і хорватами, боснійцями та албанцями, з іншого. Але й між боснійцями і хорватами в Боснії і македонцями та албанцями в Македонії також були тертя. Проте, даний конфлікт, безсумнівно, ґрунтується не тільки на власне культурно-національних протиріччях, він має своє коріння в різних політичних, економічних та соціокультурних проблемах, а також в давній етнічній та релігійній напруженості [4].

У першій офіційно мультикультурній країні – Канаді також існують проблеми в реалізації мультикультурних практик. Близько 20% сьогоденних громадян Канади народилися за межами країни. Недавні іммігранти в основному зосереджені в Ванкувері, Монреалі і Торонто. Канадська провінція Квебек має тенденцію до заохочення міжкультурних зв'язків, підтримуючи людей будь-якого походження, наполягаючи при цьому, що вони інтегруються у переважно франкомовну культуру Квебека. Тим не менш, багато квебекців, незважаючи на офіційну національну політику двомовності, вважають, що мультикультуралізм загрожує їх національній ідентичності. У 2008 році, в ході консультації Комісії з проживання, що обговорює культурні відмінності, яку очолювали соціолог Жерар Бушар і філософ Чарльз Тейлор, було визнано, що Квебек є де-факто плюралістичним суспільством, але канадська модель мультикультуралізму «не дуже добре проявляється в умовах Квебека». Комісарами комісії були названі чотири причини проти мультикультуралізму в квебекському суспільстві: а) занепокоєння з приводу мови не є важливим чинником в англійській Канаді; б) не було знайдено фактів відсутності безпеки меншин; в) в Канаді більше не існує етнічної групи більшості; г) найменш за все дбають про збереження основ культурних традицій в англійській Канаді [5, с. 42–44].

Особливо незвичайними є мультикультурні відносини в Японії. Японське суспільство з його ідеологією однорідності традиційно відкидає будь-які спроби визнати необхідність етнічної диференціації. Такі вимоги були відкинуті навіть щодо таких етнічних меншин, як айни. Колишній прем'єр-міністр Японії Таро Асо назвав Японію нацією «однієї раси». Однак, в 2005 році, Д. Дьєн, спеціальний доповідач Комісії ООН з прав людини, у своїй доповіді висловив заклопотаність з приводу расизму в Японії і заявив, що уряду необхідно визнати глибину проблеми. Дьєн прийшов до висновку, що расова дискримінація та ксенофобія в Японії першу чергу впливає на три групи: національні меншини, латиноамериканців

японського походження, в основному, японських бразильців, та іноземців з інших азіатських країн [6].

Все частіше звучить у виступах і дослідженнях соціальних філософів, політологів та культурологів тема мультикультуралізму як можливого варіанту вирішення етнонаціональних проблем сучасної Росії. Діапазон думки про правомірність застосування на практиці ідей мультикультуралізму в Росії коливається від повного неприйняття цього «чужорідного» явища, до закликів поширити цю, ліберальну по своїй суті, концепцію існування поліетнічної держави, на практику міжетнічних відносин в Російській Федерації. Серед найбільш небезпечних наслідків мультикультуралізму відзначаються етнічна фрагментація суспільства, свідомо відмова від найменших проявів асиміляції з основною панівною культурою (навіть у середовищі новоприбулих іммігрантів), і, як результат, – наростання напруженості в міжетнічних і міжконфесійних відносинах. Абсолютизація і відокремлення національних відмінностей особливо тривожать критиків мультикультуралізму стосовно до Росії, історично сформованої багатонаціональної держави з такою багатонаціональною культурою, для якої західна ідея, яка народилася в «іммігрантських» державах, буде небезпечним кроком назад. На думку прихильників мультикультуралізму, здійснення його принципів у внутрішній політиці Росії сприятиме підвищенню рівня толерантності в російському суспільстві і зниження етноконфесійного потенціалу його конфліктності. Істина в ставленні до політики мультикультуралізму швидше за все знаходиться посередині. Головне полягає в тому, що ігнорувати мультикультурні процеси РФ не може з причин об'єктивного порядку [7, с. 14–18].

Як бачимо, в самих різних країнах і спільнотах мультикультурна взаємодія неминує виникає при наявності представників кількох, або хоча б двох культурних напрямків, що опинилися співіснувати на територіально близькому просторі. Розглянуті приклади проблемного становища функціонування мультикультурних зв'язків відображають наявність одного фактора, загальної ланки, присутньої в процесі мультикультурної взаємодії в будь-якій культурно-цивілізаційній спільноті. Мультикультурна комунікація і взаємозалежність, що виникають як наслідок такої взаємодії, породжують проблему толерантності. Можна визнати, що само мультикультурна взаємодія можлива лише за наявності феномена толерантності, і не тільки можлива, але й вимагає толерантності, породжує толерантні відносини як необхідний стан, який подібна мультикультурна взаємодія обумовлює. Мультикультуралізм в такому випадку, виглядає дійсно, як один з аспектів толерантності, що полягає у вимозі паралельного існування культур з метою їх взаємного проникнення, збагачення і розвитку в загальнолюдському руслі масової культури.

В умовах функціонування мультикультуралізму толерантність не зводиться до простої терпимості, а підкреслює спосіб ставлення до неприємних або неприйнятних об'єктів – пробачливе їх допущення або вимушене терпіння без застосування насильства. При мультикультурній взаємодії толерантність підкреслює право особистостей, з конгломерату яких складається мультикультурна спільнота, на збереження автономії.

Важливість толерантності для мультикультурного середовища, насамперед, в тому, що як соціально-філософський і соціально-психологічний феномен толерантність передбачає налаштованість особистості на паритетний діалог, пізнання нового, «чужого». Кожний народ, складений з окремих особистостей, приходять до усвідомлення культурної рівноцінності всіх народів, що проживають на Землі, шляхом особистісного самопізнання. Так народжується феномен мультикультурної особистості. Можна признати, що особистість стає мультикультурною в тому випадку, коли вона вимушено і несвідомо проявляє толерантність до чужих помислів, вірувань, поведінки, володіє загостреним почуттям справедливості, прагненням до освіти, добре володіє робочими мовами міжнаціонального спілкування. Людина, що втілює в собі мультикультурну особистість, – в повному розумінні поборник толерантного ставлення між людьми різних націй і рас, заснованого на взаєморозумінні, взаємній довірі, взаємозбагаченні культур, цінностей, знань і технологій.

В умовах глобалізації подальше дослідження мультикультурної особистості за допомогою

категоріального апарату персоналізму відкриває нові можливості. Колективне несвідоме, як спадщина предків, є не індивідуальним, а загальним для всіх людей і являє собою справжню основу індивідуальної психіки. В основі колективного несвідомого лежать стійкі образи, названі К. Юнгом архетипами. Виникає феномен ментальності, яка у своїй сутності являє собою історично перероблені архетипічні уявлення, через призму яких відбувається сприйняття основних аспектів реальності простору, часу, політики, економіки, культури, цивілізації, релігії [8, с. 5–85].

Ментальність виражають не стільки індивідуальні установки кожного з людей, скільки позаособистісна сторона суспільної свідомості. Суб'єктом ментальностей є не індивід, а соціум. Ментальні установки проявляються у вербальній культурі суспільства, у мові жестів, в поведінці, звичаях, традиціях і віруваннях. Розгляд ментальних особливостей свідомості тієї чи іншої соціокультурної групи дозволяє проникнути в прихований шар суспільної свідомості, об'єктивно і глибоко передавальний, і відтворює умонастрої епохи, щоби розкрити глибоко укорінений і латентний зріз реальності – образів, уявлень, сприймань, які у більшості випадків залишаються незмінними, навіть при зміні однієї ідеології іншої. Це пояснюється більшою, у порівнянні з ідеологією, стійкістю ментальних структур. Ментальність сучасного рівня розвитку цивілізації являє собою сукупність найбільш стійких і триваючих в багатьох поколіннях усвідомлених або неусвідомлених архетипів народів Європи, Америки, Євразії, підсвідомої взаємної компліментарності, символів (святинь, ідеалів, цінностей, принципів), а також об'єднуючих світоглядних установок, що і є, по суті, внутрішньою основою зв'язків, які визначаються сучасністю як мультикультурні.

Характер мультикультурної ментальності та пріоритети ціннісних орієнтацій в умовах мультикультуралізму визначаються багато в чому культурними традиціями, а також особливостями соціально-політичних і економічних ситуацій на кожному етапі суспільного розвитку. Домінантою при виборі правильних рішень економічних, соціальних та особистих проблем виступають системи базових та інструментальних цінностей, а також поведінкові установки, стандарти й норми. Тому для масової свідомості сучасного мультикультурного суспільства, структурного за своєю природою, в даний час особливо характерні форми прояву традиційних «культурних опозицій», що представляють різноспрямовані цінності від відродження національних мов до активізації релігійної діяльності представників різних конфесій. Як показують дослідження, соціальні, геополітичні, економічні події від 90-х років ХХ віку до початку нинішнього століття значно вплинули на цивілізаційну ментальність, але суттєвих змін в ієрархію основних життєвих цінностей не внесли. У представників самих різних культурних спільнот на першому місці залишилися сім'я, цікава діяльність, спокійна совість, на останньому – влада, визнання, успіх. Саме тому сучасні стратегії соціокультурного розвитку представляється необхідним вибудовувати з урахуванням найважливіших принципів толерантності: поваги прав і гідності людини, її культурних норм та ідеалів, її індивідуальних ціннісних орієнтацій.

Визначаючи толерантність як механізм функціонування мультикультурних зв'язків, слід зазначити взаємодію між поняттям «толерантність» і гуманізацією цивілізаційної ментальної системи. Звертаючи погляд у минуле, слід підкреслити, що концепція толерантності в етичному плані народжена гуманістичними тенденціями епохи Ренесансу. Характеризуючи людину як головну неминущу цінність, ця епоха в той же час підкреслює цінність різних людських чеснот, до яких відносяться також гідності, що відрізняють одну людину від іншої, виділяють її індивідуальну своєрідність.

Значення толерантності як умови збереження різноманіття надзвичайно актуальне в сучасному соціумі. Поняття «толерантність» взаємно обумовлено і пов'язане з такими поняттями як «етика», «моральність», «емпатія», «діалог», «міжособистісна взаємодія», «міжкультурна комунікація». Не секрет, що питання етики, моралі й моральності часто «вимикають» з об'єктної сфери пильного розгляду в різних областях людської діяльності. Дуже часто в сучасному світі в центрі уваги перебувають проблеми, зумовлені різними

економічними та політичними домінантами, які так чи інакше пов'язані з суто матеріальною складовою буття. Питання, звернені в духовну площину, часто витіснені зі свідомості суб'єктів соціуму більш глобальними проблемами. У той же час витік цих глобальних проблем йдуть від недосконалості внутрішнього світу людини, яка є творцем всіх матеріальних і духовних цінностей. І питання етики, моральності є фундаментально утворюючими в контексті витворення гармонії мікрокосмосу кожного окремого індивіда, кожного суб'єкта соціуму, визначають спрямованість його особистості. Це, в кінцевому рахунку, і визначає вирішення багатьох економічних і політичних питань. «Моральність є не надбудовою над економікою, політикою або релігією, а, навпаки, основою нормального функціонування суспільства. Фундамент добрих людських почуттів і вчинків, закладений в природному почутті солідарності, космічно загально значимий. На кожному рівні розвитку людського духу етика вказувала можливий шлях здобуття людяності. Вона визначає не тільки перспективи майбутнього, але й ближнє коло людських відносин ...» [9, с. 411].

Міжособистісні відносини, які носять деструктивний характер, є серйозною перешкодою для продуктивної життєдіяльності соціуму, викликають негативні емоційні реакції, що, у свою чергу, негативно позначається на результативності всього соціокультурного процесу в цілому. Для створення конструктивних відносин у вигляді ключового сучасних концепцій соціокультурного розвитку використовується поняття «діалог». З точки зору взаємодії діалог є основою основ людського розвитку як такого. Без діалогу цивілізаційний розвиток взагалі втрачає всякий сенс, оскільки діалог на глибинному, власне діалогічному рівні, передбачає адекватну інтерпретацію смислів співрозмовника, перетворення його інформацію в правильному смислового ракурсі і по-справжньому слухання співрозмовника. Це передбачає бажання і здатність людини взаємодіяти з іншим суб'єктом, розуміючи й глибоко усвідомлюючи запропоновану йому інформацію, жваво, а не механічно реагуючи на неї, орієнтуючись саме на іншого, а не на себе. Необхідність мислити діалогічно диктується пріоритетами сучасної парадигми соціокультурного розвитку, виявляє її гуманістичну основу. М. М. Бахтін, який зробив значний внесок у розробку гуманістичної методології пізнання особистості, свідчив, що «тільки в спілкуванні, у взаємодії людини з людиною розкривається «людина в людині» як для інших, так і для себе» [10, с. 336].

Створення істинного діалогу припускає наявність емпатійності у суб'єкта діяльності як особистісної властивості, глибоко вкоріненої у свідомості, яка стає частиною його внутрішнього світу. Емпатія – таке духовне єднання особистостей, коли одна людина настільки переймається переживаннями іншої, що тимчасово ототожнюється з нею, як би розчиняється в неї. Ця емоційна особливість людини відіграє велику роль у спілкуванні між людьми, віхньому сприйнятті, встановленні взаєморозуміння. За визначенням А. В. Петровського, емпатія – це осягнення емоційного стану, проникнення-відчування в переживання іншої людини [11]. Емпатія робить людину більш гнучкою, творчою, відкритою позитивному досвіду, спонукає її йти на компроміс, орієнтуватися на точку зору іншої людини, приймати позицію партнера, що, власне, і відповідає декларованим основам мультикультурності в сучасному світі.

Кореляція поняття «толерантність» з вищенаведеними міркуваннями очевидна. Дійсно, сформувати толерантність можна тільки в умовах істинного діалогу, з опорою на етично грамотну професійну та життєву позицію здатних до емпатії суб'єктів сучасного глобального мультикультурного співтовариства. Сформована толерантність, у свою чергу, є невід'ємною якістю глобального соціуму, механізмом функціонування того суспільного стану, який у сучасному знанні представляється як мультикультуралізм.

Висновки і перспективи подальших наукових розробок у даному напрямку. Феноменитолерантностіта мультикультуралізму в сьогодишньому глобальному виконанні працюють не на інтеграцію інокультурних представників суспільства або тим більше їх асиміляцію, а на сегрегацію та створення різних типів внутрішнього супротивника. При цьому інтеграційні механізми (освіта, армія, професійна соціалізація та ін.) працюють злагоджено, але охоплюють лише малу частину представників інокультурних співтовариств в самих різних

країнах.

На наш погляд, для пошуку механізмів прогресивного розвитку сучасного соціуму важливо узаконення гуманістичних ціннісних парадигм. Толерантність вбачається найпершим з таких механізмів, який допоможе загальносвітовим і європейським лідерам подумати про те, як змусити безвідповідальних людей поважати життєво важливі цінності не тільки свого, але й інших народів. Толерантності сприяють знання, відкритість, спілкування та свобода думки, совісті і переконань. Толерантність сьогодні – це не тільки моральний обов'язок, а й політична, і правова потреба. Толерантність – це «чеснота, яка робить можливими досягнення світу і сприяє заміні культури війни культурою миру» [12].

У зв'язку з функціонуванням мультикультурної парадигми розвитку світу представляється необхідним вирішити ті соціальні проблеми, які ускладнюють становище інокультурних членів спільнот і роблять життя в різних культурних спільнотах непривабливою і навіть небезпечною для корінних громадян. Як уявляється, перша обов'язкова умова – обумовлений толерантними підходами постійний двосторонній діалог між корінними громадянами та представниками автономних інокультурних спільнот, заснований на співчутті та емпатії, обоюдне бажання зрозуміти один одного.

У цьому сенсі дуже важливий філологічний аспект проблеми. Очевидно, що для успішного діалогу потрібно, щоб інокультурні представники прагнули вивчити мову країни, в якій вони живуть. Але настільки ж обов'язково для досягнення взаєморозуміння визнання за цими людьми права жити в європейській (або неєвропейській) демократичній державі, зберігаючи і розвиваючи рідну мову, свої вірування та культурні традиції.

Безумовно, проведення грамотної і розширеної політики мультикультуралізму потребує матеріальних витрат, внесення вироблених шляхом компромісу змін до законодавства, перегляду окремих положень освітніх програм і правил. Але головне – потрібно добитися певних зрушень у суспільної свідомості як представників корінного населення безлічі країн, так і членів інокультурних спільнот, а це зробити найважче. Необхідні громадські структури, діяльність яких має на меті досягнення міжкультурного взаєморозуміння. Потрібні спеціальні добре фінансовані культурні програми, які будуть регулярно знайомити корінних жителів країни з релігією, культурою, мистецтвом, традиціями, зі стилем життя людей інших культур, які живуть разом з ними. Потрібне також всебічне дослідження питань міжкультурних зв'язків і механізмів толеранізації відносин, які виникають у мультикультурному суспільстві.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Паин Э.А. Трудный путь от мультикультурализма к интеркультурализму / Э.А. Паин // Вестник Института Кеннана в России. – 2011. – № 20. – С. 78–85.
2. Меркель заявила о провале мультикультурализма. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: www.bbc.co.uk/russian/.../101016_merkel_multiculturalism_failed.shtml. – Название с экрана.
3. Саррацин Тило - Германия: самоликвидация.[Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL:royallib.com/book/.../germaniya_samolikvidatsiya.html. – Название с экрана.
4. Сергій Шевченко. До 250-річчя Нової Сербії. Традиції зв'язків...[Електронний ресурс]. – Режим доступу: URL: ...library.kr.ua/kray/serbtrad.html. – Названня з екрану.
5. Остапенко С. Особливості становлення політики мультикультуралізму в канаді / С. Остапенко // Дні науки філософського факультету – 2015. Міжн.наук.конф.(21–22 квітня 2015 р) Матеріали доповідей та виступів. Частина 10. – С. 42–44.
6. Почему японцы не поддерживают...[Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL:[...https://otvet.mail.ru/question/88435871](https://otvet.mail.ru/question/88435871). – Название с экрана.
7. Дерябина С. Россия и опыт мультикультурализма: за и против / С.Р. Дерябина // "Этнопанорама" . - №1-2, 2005. - С. 14-18.
8. Юнг К. Г. Архетип и символ / К. Г. Юнг. -«Renaissance IVEwo; М., 1991. - С. 5-85.

9. Горелов, А.А. Этика: учеб. пособие / А.А. Горелов, Т.А. Горелова. – 3-е изд. – М.: Флинта: МПСИ, 2008. – с. 411.
10. Бахтин, М.М. Эстетика словесного творчества / М.М. Бахтин. – М.: Искусство, 1979. – 424 с.
11. Общая психология. Словарь / под ред. А.В. Петровского. – М.: ПЕР СЭ, 2005. – 251 с.
12. Декларация принципов толерантности. Утверждена резолюцией 5.61 генеральной конференции ЮНЕСКО от 16 ноября 1995 года. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: www.tolerance.ru/toler-deklaraciya.php/. – Название с экрана.

Атаманюк Зоя Миколаївна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. У. Ушинського.

УДК: 123+171+168.52,2

РОЛЬ СВОБОДИ У СУЧАСНІЙ УКРАЇНСЬКІЙ ОСВІТІ

В статті розглядається роль свободи у сфері сучасної української освіти. Одним із наслідків культурної глобалізації є монополізація інформації, освіти і духовного простору із боку massmedia. Академічне середовище знаходиться під контролем, щоб служити політичним цілям і соціальній ідеології представників панівної влади.

Ключові слова: освіта, свобода, цінності, академічне середовище.

РОЛЬ СВОБОДЫ В СОВРЕМЕННОМ УКРАИНСКОМ ОБРАЗОВАНИИ

В статье рассматривается роль свободы в сфере современного украинского образования. Одним из последствий культурной глобализации является монополизация информации, образования и духовного пространства со стороны massmedia. Академическая среда находится под контролем, чтобы служить политическим целям и социальной идеологии представителей правящей власти.

Ключевые слова: образование, свобода, ценности, академическая среда.

ROLE OF FREEDOM IN THE MODERN UKRAINIAN EDUCATION

The article discusses the role of freedom in contemporary Ukrainian education. One of the consequences of cultural globalization, monopolization of information, education and spiritual space by the mass media. The academic environment is controlled to serve a political purpose and social ideology of the ruling power.

Keywords: education, freedom, values, academic environment.

Метою нашої статті є дослідження ролі свободи у сфері сучасної української освіти, зокрема академічної. Глобалізація, цінності суспільства, що трансформуються, навіть політична кон'юнктура та ще безліч факторів впливають на систему сучасної української освіти. Але успішний та продуктивний розвиток можливий за умови свободи. Саме ці наявні суперечності спричинили наше дослідження.

Освіта як соціальний інститут є сукупністю певних установ, осіб, які забезпечені спеціальними матеріальними засобами і здійснюють конкретні соціальні функції, з іншого боку, освіта — це набір, система ідей, правил, положень, стандартів, норм діяльності, поведінки людей у ситуаціях освітянського життя [5, с. 180]. Освіта як соціальний інститут має історичний характер. Це відносно стійка форма соціальної практики, за допомогою якої функціонує суспільне життя, забезпечуються необхідні соціальні зв'язки та відносини, що характеризують суспільство.

Сучасна система освіти не тільки транслює зразки культури від покоління до покоління, з

однієї сфери в іншу, але і виконує функції генератора і хранителя культурного надбання суспільства. В межах освіти розвивається наука, особливо її фундаментальні напрями. Значний взаємовплив освіти і мистецтва, яке переважно зорієнтоване на виховання людської особистості. Залучені в освітній процес і засоби масової інформації. Невід'ємну найважливішу складову фундації культури складає інтелектуальний потенціал викладачів, практика навчання, вся сфера освіти.

Але починаючи з 90-х років у сфері освіти спостерігається вельми слабкий запит на ресурси освіти: низький рівень доходів працівників сфери освіти, відставання матеріально-технічної, інформаційної бази учбових закладів від галузей виробництва і обслуговування населення. Потребує вдосконалення і сама система освіти [6, с. 4].

Освіта в українському суспільстві реалізує ряд функцій. Зокрема, це:

- функція розвитку продуктивних сил суспільства, яка забезпечує навчання, підготовку і перепідготовку спеціалістів;
- функція соціалізації індивідів шляхом залучення до соціально-історичного досвіду, культури, норм і зразків поведінки, людського способу буття;
- функція інтеграції, яка спрямована на забезпечення цілісності сприймання навколишнього світу через залучення індивіда до широкої людської спільноти і в географічному, і в історичному сенсі;
- функція гуманізації, яка передбачає посилену увагу до особистості загалом, сприяння розвитку всіх її здібностей, фізичних і моральних якостей.

Специфіка освіти визначається типом суспільства, в якому вона функціонує, політичним, державним ладом, соціально-класовими, економічними відносинами. Разом з тим слід зауважити й наступність освіти в її історичному розвитку. Саме цей момент важливо враховувати в наш час, у період утворення нової української національної школи — школи XXI століття. Справа в тому, що від освіти залежить усе, адже це стосується перш за все навчання і виховання молоді, тобто всіх майбутніх поколінь. Тому потрібна виключна обережність і продуманість кожного кроку у реформуванні освіти. Вважаємо, як завжди, перш за все треба звернутися до багатовікового досвіду людства щодо навчання і виховання молоді, здивуватися до того, чому навчали великі мислителі минулого багато і багато поколінь молоді. Можливо, тоді стане зрозумілим, які цілі потрібно ставити перед нашою освітою і як досягати цих цілей.

Цілком природно, що зміни в освіті потребують філософської рефлексії, а саме: переосмислення педагогічних ідей шляхом їх наукової інвентаризації та подальшої теоретичної реконструкції, визначення ідеалу освіченої людини та впливу філософії на освіту. Вирішення даних завдань можливо на засадах нової раціональності, котра, по-перше, фокусує увагу на відтворенні умов і структури проблемних ситуацій, в які потрапляє сучасна людина у своїх взаємовідносинах із реальністю, по-друге, предметом якої виступає реальність людської дії, реальність становлення і формування дійсності через діяльність, що передбачає саморозвиток її суб'єктів.

Звернімося до найдавніших систем, що існували за декілька тисячоліть до нашої ери, до таких, наприклад, систем, які існували в Стародавньому Єгипті, Стародавньому Китаї, у Стародавньому Ізраїлі, Стародавній Греції та ін. Перш за все впадає в очі факт, що генезис людського роду у цих найдавніших культурах і цивілізаціях обчислювався згідно з тим, хто у когонавчався, хто і кому передавав знання, хто кому слідував. І ми бачимо, що знання, скажімо, давньоєгипетських жерців і фараонів передавалися від однієї видатної людини до іншої, і це стосувалося не лише династичної лінії передачі влади від одного фараона до іншого, але перш за все і головним чином передавання тих потаємних знань, якими володіли найвидатніші люди того часу. Таке ж шанобливе ставлення до освіти ми спостерігаємо, наприклад, в Упанішадах, де буквально поіменно перелічується, хто кого вчив, хто кому передавав знання, хто у кого вчився. Такий же досвід має місце у Давньому Ізраїлі, де коліна Ізраїлеві, природно, перелічуються за тими параметрами, затим вкладом, який кожне з цих колін внесло в життя

Ізраїлю. Звичайно, напершому місці були знання, їх отримання, здобування, а потім і передавання майбутнім поколінням, і це стосувалося всіх видів знань, особливо знань про найпотаємніше, тобто знань істини і мудрості. Те ж саме можна сказати про Конфуція, котрий створив цілу систему, до того ж досить розвинуту систему освіти, навчання і виховання покоління молоді. Саме йому, а зовсім не Леніну, належить знаменитий лозунг «вчитися, вчитися і вчитися». Можливо, першим в історії людства він увсьому обсязі поставив проблему взаємовідносин учителя та учня, вихователя і вихованця, учня і учня. При цьому вважав, що кожна людина повинна вчитися протягом усього життя, і тільки за цієї умови вона може досягнути найвищого рівня розвитку – осягнення істини й мудрості. Конфуцій першим виокремив систему типів учителя, а саме: мислитель, філософ, шляхетний муж, довершено мудрий. Подібні ідеї ми знаходимо у грандіозній системі Лао Цзи, хоча у цій системі акцент зміщується швидше на осягнення і передачу не загальних, а потаємних знань, знань глибоко релігійного змісту. Якщо візьмемо Стародавню Грецію, то також переконаємося в тому, що на перше місце греки ставили навчання і виховання молоді найвидатнішими вчителями, мислителями, мудрецами. Це стосується філософії Сократа, філософії Платона і філософії Аристотеля, хоча можна назвати десятки і сотні видатних давньогрецьких мислителів, котрі заснували свої школи, в яких вони навчали молодь, передавали їй отримані знання і спрямовували їхнє життя і діяльність на осягнення істини і мудрості.

Можна наводити й інші приклади подібного роду, але вже з того, що сказано, з необхідністю витікають основоположні для системи освіти висновки: 1) Центральною постаттю в будь-якій системі освіти був учитель. Особистість учителя посідала друге місце після Бога (чи богів) і після правителя. Більше того, самі правителі, які, природно, навчалися у найвідоміших учителів, ставилися до них як до самих видатних людей свого часу. З учителями ніхто не міг зрівнятися за своєю значущістю для народу і держави: ні політики, ні полководці, ні які б то не були інші видатні суспільні діячі. 2) Наступною важливішою постаттю був учень, котрий вважав для себе найбільшою честю і найвеличнішим щастям навчатися знанням у відомого вчителя. Тому учень з абсолютною покірливістю та увагою ставився до свого вчителя, прислуховувався до кожного його слова, запам'ятовував усе, що говорив учитель, і, пройшовши цю велику школу, він слідував шляхом свого вчителя. 3) Метою освіти була не тільки передача знань, а й виховання учня у відповідному дусі, тобто в дусі того світоспоглядання і світогляду, який мав учитель. 4) Отримання відповідних знань, осягнення істини і мудрості було лише першим етапом навчання та виховання. Наступним етапом була реалізація набутих знань в індивідуальному та громадському житті, тобто отримання і передача знань ніколи не були формальними та абстрактними, вони завжди так чи інакше узгоджувалися з реальним життям, життям народу і держави, і тому система освіти завжди і скрізь, у всіх суспільствах і державах вважалася першорядною державною справою. 5) Вчитель, і учень уважалися шляхетними мужами, і їх шляхетність полягала саме в отриманні і передачі всієї системи знань, а потім і в застосуванні цих знань до самих серйозних завдань, що стояли перед суспільством і державою.

Розвиваючись у зазначеному ключі, маючи певну мету діяльності і виконуючи свої функції, освіта покликана задовольняти відповідні соціальні потреби та інтереси. Внаслідок цього стабілізуються соціальні відносини і узгоджується різноманітна діяльність членів суспільства. Функціонування освіти, виконання людьми в межах цього соціального інституту певних ролей зумовлюється соціальними нормами її внутрішньої структури. Саме ці норми визначають обов'язковий порядок, встановлюють міру, стандарт поведінки людей, спрямовуючи соціальну діяльність [4, с.34]. У зв'язку з цим слід зауважити, що освіта інтегрована в систему соціальних інститутів. Тільки така об'єднана система може забезпечити й гарантувати функціонування суспільства. Без соціальних інститутів взагалі не існує суспільства, людства як колективного утворення.

На наш погляд, феномен освіти проявляється в тому, що змінюється соціальна роль освіти в сучасному світі, перш за все, як сфери зайнятості і як специфічної індустріальної галузі, в

яку залучені значні маси населення. Найочевиднішим можна вважати появу, разом з учнями, педагогами і викладачами, працівників сфери освіти і пов'язаних з нею галузей, що забезпечують освітній процес (визначення напрямів і зміст підготовки фахівців, підготовка і видання підручників і навчальних посібників, виробництво технічних засобів навчання, комп'ютерів і програмного забезпечення учбового процесу, будівництво і експлуатація учбових будівель, фінансування освітнього процесу і т.п.). До освітнього процесу залучаються нові маси населення, поєднуючи навчання з роботою. З'являються нові джерела освітньої інформації: преса, радіо і багатоканальне телебачення, аудіо- і відеокасети, Інтернет. Звідси — необхідність розгляду педагогічних процесів в більш широкому, соціальному і методологічному контексті. Про це ж свідчать нові концепції освіти, що з'явилися останнім часом.

Сучасні дискусії про освіту покликані радикально переосмислити роль і зміст цього фундаментального суспільного інституту. Ключовим моментом даних дискусій є розгляд освіти не у вузьких технологічних межах, а в широкому історичному, соціальному і культурному контексті. На жаль, сьогодні наша освіта частіше за все розрахована на засвоєння готового знання, а не на вирішення проблем. Проблемоцентричність, діалогічність і дискусійність ще не стали нормою навчання. В ньому ще панують монологічні, проповідницькі моделі передачі знання від старшого покоління до молодшого. В результаті учні, володіючи інформацією, не вміють бачити в оточуючому їх житті проблемні ситуації, грамотно формулювати проблеми, самостійно вирішувати їх і т.д.

На освітні процеси, на думку багатьох дослідників цього питання, впливає і глобалізація як об'єктивно зумовлений процес зростання загальної взаємозалежності країн і союзів країн в умовах розширення об'єктів сучасного світу. В основі культурної складової глобалізації лежать нові технології виробництва знань, засобів спілкування, результатом яких є зближення народів в культурному плані. Одним із наслідків культурної глобалізації є монополізація інформації, освіти і духовного простору із боку massmedia. Йдеться про ідеологічний імперіалізм, який спричинює відчуження більшої частини людства від можливостей використання навіть перетворених форм інформації. Відбувається зростаюче придушення особистості людини як соціокультурного феномена. Вона перетворюється в клієнта, підпорядкованого стандартам «суспільства споживання», позбавляється можливості вибору і створення освітньо-культурного середовища за своїми ціннісними стандартами.

Однак, глобалізація не означає уніфікацію, гомогенізацію культурно-освітніх процесів. Для її розуміння Р. Робертсон ввів поняття «глобалізація», під яким розуміється «створення і інкорпорування локального в глобальне, процесів, які в свою чергу самі значно визначають форму стиснення світу як цілого» [7, с. 5]. Розуміння глобалізації як різноманіття, а не гомогенності є важливим методологічним ключем до тлумачення інтеграційних процесів в сучасній освіті, в тому числі і Болонського процесу.

Сучасна соціокультурна дійсність як гетерогенна, мінлива, багатоваріантна, плюральна викликає до життя нові, нетрадиційні альтернативні підходи, які дозволяють відійти від однозначного визначення реальності і людини, відмовитися від понять лінійності і редукціонізму на користь гармонії, цілісності, різноманітності. Останні знайшли своє відображення в постнекласичній науці, яка репрезентована такими напрямками, як постмодернізм, постструктуралізм, синергетика, феміністська філософія та ґрунтується на новій парадигмі світобачення, провідною особливістю якої є посилення гуманістичної компоненти [8, с. 24-25].

Культурно-орієнтований аспект філософської парадигми освіти в світлі постнекласичної науки полягає в спрямуванні мотивації та визначенні моделей культурної активності. Говорячи в цілому про комплекс ідей, який впливає з постнекласичного знання, зауважмо, що вони базуються на визнанні факту альтернативності, мінливості, різноманітності розвитку, врахуванні екзистенційних та культурних умов зародження нового типу цивілізації, що в сучасній освіті створює умови для реалізації одного з засадничих її принципів – принципу

світоглядного і культурного самовизначення особистості.

На нашу думку, ключ до розуміння сутності освіти лежить в межах проблеми цінностей. Цінності освіти формують ціннісні установки особистості, спрямовують її розвиток і, тим самим, формують майбутнє нашого (і будь-якого іншого) суспільства.

Робота у сфері освіти і особливо безпосередня педагогічна діяльність тісно пов'язані зі світоглядними засадами людини, навіть якщо це не усвідомлюється нею і не виражається явно. Педагогічний процес більшою мірою встановлює ціннісні орієнтації людини, тому дуже важливо в навчально-виховному процесі керуватися таким світоглядним принципом, який орієнтує людей на творчу самореалізацію, усвідомлення власної планетарно-космічної суті [3, с. 49]. Сенс і цінності системи освіти лежать за межами будь-якої конкретної педагогічної або психологічної дисципліни, що вивчається педагогом в процесі професійної підготовки. Але важливою при цьому є роль педагога. Його становище по відношенню до студентів таке, що в повсякденній діяльності проявляються і співіснують дві групи цінностей: з одного боку, цінності, що складають основу внутрішнього "Я" самого педагога, а з іншого боку, цінності, що складають основу системи освіти. Ці дві групи цінностей можуть перебувати в гармонії, але можуть і жорстоко конфліктувати. Від гармонійності або деструктивності їх співіснування залежить актуальність цінностей, закладених в основу внутрішнього світу студентів.

Поза сумнівом, грядущі перетворення всієї системи освіти і виховання нових підростаючих поколінь здійснюватимуться через отримання цією системою повноцінної філософської підстави, здатної пронизувати її знизу доверху і додавати їй так необхідну цілісність, і саме на цій основі реальну і достовірно гуманістичну спрямованість.

Сучасна вища освіта може продукувати цінні і правдиві результати лише за умови, коли освітня діяльність реалізується у вільній та відкритій академічній атмосфері. Політичний вплив є однією з найбільш руйнівних сил, що діють на академічну свободу. І на жаль, з огляду на те, що диктатуро-орієнтовані політичні структури нині все ще існують в багатьох країнах світу, їхній вплив на свободу є часто-густо деструктивним. У суспільстві, де домінує диктатура, академічна свобода суттєво пригнічується. Люди не можуть сповна займатися дослідженнями, відкрито висловлювати власну думку чи обговорювати свої відкриття, особливо в таких сферах, як історія, політика та освіта. Академічне середовище знаходиться під контролем, щоб служити політичним цілям і соціальній ідеології представників панівної влади. Більш досконалі знання і важлива інформація обмежуються, аби уникнути їхнього впливу на людей, їх думки і цінності.

Історія переконливо свідчить, що академічна свобода ніколи не здобувалася легко. Особистості, які по-справжньому були віддані дослідженням і відкриттю нових істин, жертвували для цього надзвичайно багато зусиль – настільки ж багато від цього вигравали згодом майбутні покоління. І в теперішній час люди все ще прагнуть і борються за академічну свободу в багатьох куточках нашої планети. Всебічна інтеграція освіти та академічної свободи залишається ключовим викликом для вищої освіти міжнародного масштабу.

Свобода не є безкоштовним благом. Однак, чим сильнішими будуть голоси представників освітньої спільноти і більше відповідних дій матимуть місце на міжнародному полі вищої освіти, тим швидше академічна свобода проникатиме до кожного закутку сучасного світу. Це дасть можливість більшій кількості людей вільно висловлюватись, ділитися й обговорювати свої індивідуальні цінності, ідеали та позиції, мотивуватиме до створення цілісного співтовариства та ефективної участі в управлінні ним. Академічна свобода необхідна для того, аби розвивати фундаментальну демократію у світі. У високо розвинутих суспільствах академічна свобода приводить до кращої академічної успішності. Тим не менше, останнім часом вона дещо деградувала під впливом необхідності збереження університетськими закладами належного рівня свого фінансування та публікаційної активності. Адже в переважній більшості фінансовими спонсорами вищих навчальних закладів виступають корпорації та організації, які задають певні норми і стандарти у цій сфері. Зокрема, забезпечують фінансову підтримку тим освітнім інституціям, які спроможні працювати у

напрямку їх (спонсорів) філософії. У пошуку фінансування університетам доводиться тією чи іншою мірою йти на компроміс аби урівноважити наявні академічні стандарти із вимогами дотримання існуючих корпоративних норм і правил. Більшість фінансових донорів мають власні пріоритети у сфері досліджень, відповідно до яких університети-пошукувачі коштів мають корегувати власну наукову тематику чи змінювати дослідницькі орієнтири. Певним чином, розвинута на сьогодні система фінансування є замовником, а академічні кола – найманим працівником. За таких умов багато перспективних досліджень не реалізуються і відповідно не отримуються нові та цінні наукові результати чи факти. Більше того, деякі подібного роду упереджені дослідження можуть навіть шкодити освітній практиці й зумовлювати її деградацію. Конкуренція у сфері публікацій покликана не лише забезпечувати поширення результатів досліджень, а й визначає можливості збереження академічних посад. Публікація результатів досліджень – важливий фактор для кваліфікації професорів, фінансування, авторитету. Однак, викликає особливе занепокоєння той факт, коли публікації стають основною метою діяльності академічної спільноти, фактично перешкодою для академічної свободи. Коли професори скорочують час на заняття в аудиторії і уникають участі в академічному співтоваристві на користь публікаційної активності, педагогічні та науково-дослідницькі обов'язки втрачають взаємну рівновагу в освітньому процесі, що безумовно спрацьовує не на користь академічної свободи. Академічною свободою зловживають, коли представники академічної спільноти вимушені перестраховуватися, поводити себе вкрай обережно, не беручи будь-яких ризиків, задля задоволення існуючих академічних “стандартів” і “норм” і зрештою з метою забезпечення “успіху”. Скільки свободи ще залишилось у вищій школі, якщо в ній ключовою мотивацією є не чисте задоволення інтелектуальної допитливості, а прагнення здобути зовнішні вигоди; і коли люди не роблять те, що вони навчені робити, а те, за що їм платять? Цінність академічної спільноти визначається її здатністю відкривати нові знання та істини без будь-якого остраху чи обмежень – і саме вища освіта повинна говорити про це і жити цим. В порядку денному науковому має бути удосконалення знань і нічого більшого.

Підводячи **підсумок**, варто звернути увагу на те, що правильно продумана і організована система освіти відкриває перед народом і державою самі широкі обрії та самі плідотворні шляхи їхнього розвитку, адже така освіта виховує людей вільних, вільно мислячих, вільно діючих, котрі усвідомлюють сенс життя, здатних відповідати за себе, за свою діяльність, за майбутнє своїх дітей, онуків і своєї батьківщини. Освіта – це становий хребет всієї науки і культури. Від її рівня й організації залежить майбутнє всього людства.

На нашу думку, ключ до розуміння сутності освіти лежить в межах проблеми цінностей. Цінності освіти формують ціннісні установки особистості, спрямовують її розвиток і, тим самим, формують майбутнє нашого (і будь-якого іншого) суспільства. А академічна свобода необхідна для того, аби розвивати фундаментальну демократію у світі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Андрущенко В. Модернізація педагогічної освіти України в контексті Болонського процесу / Віктор Петрович Андрущенко // Вища освіта України. - 2004. - №1. - С.5-9.
2. Дьюи Дж. Демократія и образование. - М.: Педагогика-Пресс, 2000. - 280 с.
3. Культура, філософія, образование в стратегиях ХХІ века. – Харьков: Изд-во ХНЭУ, 2006. – 260 с.
4. Лукашевич М. П. Соціологія. Загальний курс: Підручник / Лукашевич М. П., Туленков М. В. – К.: Каравела, 2004. – 456 с.
5. Лутай В. Філософія сучасної освіти: Навчальний посібник / В. Лутай. – К.: Центр «Магістр - 5» Творчої спілки вчителів України, 1996. – 256 с.
6. Ніколаєнко С. Т. Освіта потребує і у ваги і деякого реформування відповідно сучасності//Освіта. – 2005. –10 лютого. – С.4.

7. Федотова Н. Н. Глобализация и образование / Н.Н. Федотова // Философские науки. – 2003. – №4. – С. 5-24.

8. Філософські абриси сучасної освіти: Монографія / авт.кол.: Предборська І., Вишинська Г., Гайдаєнко В., Гамрецька Г. та інші. – Суми: ВТД „Університетська книга”, 2006. – 226 с.

Бакуменко Роман Ігорович – аспірант кафедри соціології Одеського національного університету

УДК 303.094.4:316.3

НАЦІОНАЛЬНА ТОЛЕРАНТНІСТЬ В УМОВАХ СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИХ ЗМІН УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

В даній статті аналізуються факти, котрі відображають рівень національної толерантності в умовах соціально-політичних та економічних змін українського суспільства. А також аналізуються факти агресії на Південному сході України через призму суспільної думки.

Ключові слова: національна толерантність, національні інтереси, зовнішня агресія.

НАЦИОНАЛЬНАЯ ТОЛЕРАНТНОСТЬ В УСЛОВИЯХ СОЦИАЛЬНО - ПОЛИТИЧЕСКИХ ИЗМЕНЕНИЙ УКРАИНСКОГО ОБЩЕСТВА

В представленной статье анализируются факторы, которые отражают уровень национальной толерантности в условиях социально-политических и экономических изменений украинского общества. Анализируются факторы агрессии на юго-востоке Украины через призму общественного мнения.

Ключевые слова: национальная толерантность, национальные интересы, внешняя агрессия.

NATIONAL TOLERANCE IN TERMS OF SOCIAL-POLITICAL CHANGE UKRAINIAN SOCIETY

In the present article analyzes the factors that reflect the level of national tolerance in terms of socio-political and economic changes in the Ukrainian society. The factors of aggression in the south-east of Ukraine through the prism of public opinion.

Key words: national tolerance, national interests, external aggression.

Актуальность проблемы. Для предупреждения конфликтов в обществе, основой которого является национальное разнообразие, важной задачей является формирование толерантности. Вопрос национальной толерантности является актуальным, поскольку Украина находится в условиях социально-политических изменений, сменой идентичностей в постсоветском обществе, а так же в период, когда нарушена целостность политических и географических границ. Украинскому социуму важно осознавать четкость границ политических и экономических ориентаций, когда идентичности подвергаются значительным трансформациям и изменениям, а ценностные ориентации социума, являются амбивалентными. «Евромайдан» 2013-2014го года, аннексия Крыма, вторжение на Донбасс, похищение Надежды Савченко, судилище над патриотами Украины - вот не полный список факторов, которые влияют на уровень толерантности. Эти события в полной мере показывают уровень толерантности украинского общества к российскому обществу наоборот.

Цель статьи: анализ факторов, которые указывают на уровень национальной толерантности в Украине.

Задачи статьи: проанализировать уровень толерантности украинцев к россиянам и россиянам к украинцам, период с 2008 по 2016 год в зеркале украинского и российского общественного мнения.

Изложение основного материала исследования.

Основным условием перехода закрытого общества (тоталитарного и традиционно-общинного) к открытому – демократическому обществу является переход от изоляционных признаков функционирования социальной системы к принципам сотрудничества и открытости. В контексте перспектив развития общества, национальная, этническая и расовая толерантность должна рассматриваться не только как потенциал поддержания мира и высокого уровня спокойствия в стране, но и как показатель готовности общественного сознания населения к сотрудничеству с другими сообществами на основе демократических принципов.

Для описания феномена толерантности в процессе межличностного взаимодействия наиболее продвинутой является теория символического интеракционизма, создателями которой являются Дж. Мид и Г. Блумер. Одним из основных ее положений является тезис о том, что личность и социальные действия формируются с помощью символов, которые приобретаются в процессе социализации и взаимно подтверждаются и изменяются в социальном взаимодействии, то есть интеракции, его участниками [1]. В процессе коммуникации большое значение имеет репродуктивная роль знаков "жестов", обозначающих отношение, позицию, социальную установку и действующих на другого индивида как специфические раздражители. Субъекты коммуникации интерпретируют жесты и обобщают ситуацию до определенного содержащегося в ней смысла. Этот процесс Мид называет «символизацией». Коммуникация между людьми происходит за счет создания общезначимых символов. Согласно теории Д. Мида – «значимыми символами называются знаки и символические жесты, вызывающие у другого индивида то же самое представление о присущих им значениях, что и у одного, и поэтому определяющих одинаковую реакцию». Участники взаимодействия интерпретируют поведение друг друга, что представляется предпосылкой взаимодействия. Доминантным понятием в теории символического интеракционизма выступает «идентичность», которая осознается, по мнению Мида, только в том случае, когда индивид смотрит на себя глазами другого. Для социологического анализа толерантности важно исследовать процессы самоидентификации индивида и идентификации, то есть важно понять, каким образом индивид отвечает на вопросы «кто я?» и «кто они?». Ответы на данные вопросы определяют систему взаимодействий между индивидом и его окружением, в том числе и отношения, связанные с толерантностью. Если для индивида показатель национальности или конфессиональной принадлежности не столь важен, то можно говорить о том, что представители иной национальности или конфессии будут для него «значимыми другими» и особенно – «значимыми чужими». Глубинная самоидентификация по определенному признаку формирует столь же глубинное понятие «чужого» и здесь необходимы ценности толерантности, следование нормам и опасение санкций для того, чтобы взаимоотношения «я – чужой» не носили социально опасного характера [1]. Важно отметить, что весьма эффективной может оказаться попытка расширить «поле самоидентификации индивида» и идентификации «значимых других» за счет включения новой системы координат и новых символов.

Исследования Дж. Берри по этнической толерантности установили, что только уверенность в своей собственной позитивной групповой идентичности может дать основание для уважения других групп и выражения готовности обмена идеями, установками или участия в совместной деятельности. На основе того факта, что позитивная групповая идентичность приводит к толерантности, а угроза этой идентичности – к нетерпимости, к этноцентризму, Реальная уверенность в таком выживании может быть предпосылкой для толерантности, которая может стать антитезой этноцентризма [2]. Таким образом, позитивность этнической идентичности и этническая толерантность – интолерантность, могут выступать в качестве показателей и индикаторов межэтнических и межнациональных отношений. При

возникновении этнической интолерантности в действие вступают механизмы социальной перцепции, направленные на восстановление позитивной этнической идентичности, а вслед за ней и этнической и национальной толерантности.

Ряд работ украинских и российских исследователей посвящен социальной толерантности, не только как самостоятельному предмету исследования, но и в связи с формированием новых моделей идентичностей, а так же разрушением старых. В Украине в 1990-е годы начат и продолжает до настоящего времени социологический мониторинг межэтнической и национальной толерантности [3]. В России проблематика толерантности исследуется в общетеоретическом и эмпирическом аспектах [4]. Результаты этих исследований показывают закономерность проявления феномена толерантности, показывают причины меж группой нетолерантности, среди которых одним из важнейших факторов является национальная идентичность. В работах последних лет содержатся отдельные наблюдения, касающиеся связи различных типов идентичностей и толерантности [5]. Особый интерес в этом контексте представляет работа М. Б. Хомякова, раскрывающего противоречивый характер одновременного сохранения межгрупповой толерантности и групповых идентичностей. Этот антагонизм, перестает быть лишь в том случае, когда человек может идентифицировать себя не только со «своей» группой, но и распространять механизм идентификации на другие социальные группы, принимая их членом как «своих». В социологическом аспекте под этим подразумевают возможность сокращения социальной дистанции по отношению к «чужим» до той черты, где пребывают «свои». Примером такого сокращения дистанции может послужить способность члена одной национальности допускать в качестве члена семьи и близких друзей представителя другой национальности. В идеале, когда ни один из членов другой национальности не отодвигается на более удаленное расстояние, речь должна идти о подлинно толерантной национальной идентичности, исключающей какое-либо противопоставление «свой» и «чужой».

Украинский социолог Хижняк А. В. определял понятие «толерантность» исходя из его социальной сущности и многомерности. Он рассматривал толерантность как характеристику социального взаимодействия, которая проявляется в возможности устанавливать и сохранять мирными способами общее между субъектами при наличии социального неравенства, которые его нарушают. Толерантность обусловлена социальными и социокультурными контекстами той общности, в которой она формируется и развивается как ценность, культурная норма и принцип деятельности. Согласно Хижняку социальные аспекты толерантности могут рассматриваться в контексте глобализационных процессов, поздней модернизации, культурно плюрализма [6]. Таким образом, толерантность может восприниматься как механизм преодоления социальной дискриминации во всех ее проявлениях, а именно основанных на расовых признаках, этнического и национального происхождения. Определение толерантности в более широком смысле является предпосылкой эффективной борьбы с различными негативными формами нетерпимости. Поскольку гражданские, экономические и политические права тесно связаны с социальными и культурными правами.

Конфликт на востоке Украины, а так же другие геополитические изменение, отразились на взаимоотношениях между украинцами и россиянами. Исследование проведенные Киевским Международным Институтом Социологии и российским аналитическим «Левада-Центр» с 2008 года по 2016 год показывают, что за весь период мониторинга общественного мнения, украинцы лучше относятся к россиянам, чем россияне к украинцам.

По данным исследования за первые несколько лет наблюдений количество населения Украины относившихся к России хорошо или очень хорошо составляло 90% до событий в Крыму, затем уровень симпатий снизился до 82-85% и, особой динамики не наблюдалось. В то же время, по данным исследования, в России наблюдалась существенная динамика. С апреля 2008 по февраль 2009 процент тех, кто положительно относится к Украине, очень сильно снизился и составил —30%, по сравнению с предыдущими 50%. Данное падение было связано с военными действиями в Грузии, во время которой эту страну поддержала часть руководства

Украины. Тогда мы видели поразительную разницу во мнениях — в целом положительно относились к Украине только 30% россиян, в то время как в Украине 90% населения положительно относились к гражданам российского государства.

Затем ситуация стабилизировалась и была на уровне 70%, а в Украине всё те же 90%. Далее наблюдался небольшой рост симпатии россиян к украинцам, который произошел во время Харьковских соглашений. А после захвата Крыма произошло снижение показателей хорошего отношения к России в Украине — они упали с 82-85% до 52%. Далее, несмотря на войну, показатели упали еще на несколько процентов и сейчас 48% граждан Украины продолжают хорошо относиться к России, но не к руководству этой страны. Как видно из данной статистики, практически половина населения Украины имеет высокий уровень толерантности по отношению к агрессивным соседям. Стоит отметить, что у россиян принятие Украины упало еще больше, сейчас хорошо относятся к нашей стране всего 34% жителей РФ, и это на 16% меньше, чем у украинцев[7].

По данным мониторинга 2016 года «Левада-Центр» опубликовали следующие показатели. Представление о правильности присоединения Крыма к России среди россиян, по-прежнему сохраняется более чем на 80 % уровне. Но к февралю 2016 г. незначительно снизившись, по сравнению с апрелем 2015 года, что составило 89% против 82% соответственно. Две трети россиян, а именно 62% считают, что присоединение Крыма принесло России в целом больше пользы, чем вреда. При этом более трети опрошенных либо видят больше отрицательных последствий от присоединения, 20% опрошенных, чем позитивных, либо затрудняются давать ему какую-либо однозначную оценку 18% респондентов. Напротив, 80% жителей Украины не поддерживают присоединение полуострова к России. Данное присоединение одобряет только десятая часть респондентов, проживающих в Украине. Из чего можно сделать вывод, что в российском общественном сознании преобладают черты империализма и пост-советского мышления.

Преобладает взаимное негативное отношение жителей России к Украине –59% и жителей Украины к России – 47%. Позитивные аттитюды жителей Украины в отношении России выше аналогичных показателей россиян в отношении Украины – 36% против – 28%. Если в целом среди значительной части россиян сохраняется позитивное восприятие Украины, то её нынешнее руководство вызывает только негатив – 81% опрошенных россиян оценили свое отношение как «плохое». Напротив, руководство ДНР и ЛНР вызывает положительное отношение более чем у половины россиян, что составляет 63% респондентов. Негатив в отношении украинского руководства отделяется от жителей Украины в целом, позитивное восприятие которых сохраняется у 59% россиян.

Несмотря на рост негативного восприятия «соседа», представление о том, что Россия и Украина должны быть независимыми, но дружественными государствами (с открытыми границами, без виз, таможен и т.п.) разделяет каждый второй россиянин (52%). Только треть опрошенных считает, что они должны строиться по модели взаимодействия с другими странами, включая закрытые границы, визы и таможи. В общественном мнении Украины отсутствует консенсус в представлениях об отношениях между нашими странами. Хотя с началом украинского кризиса доля жителей Украины, выступающих за «открытые границы», снизилась практически на треть, с 73% в ноябре 2013 до 44% в сентябре 2014, в настоящий момент полярных мнений о возможных путях взаимодействия с Россией придерживается равное число граждан Украины – по 43% [8].

В ходе исследования Киевским Международным Институтом социологии и «Левада-Центр», украинцам и россиянам был задан все тот же вопрос «Как вы в целом вы относитесь к Украине» и «Как в целом вы относитесь к России». Вследствие чего были получены следующие результаты. Общая неприязнь жителей Украины и России все еще остается общей тенденцией. Отношение украинцев к россиянам все так же остается лучше, чем россиян к украинцам. С сентября 2015 года, отношение украинцев к россиянам практически не изменилось, а отношение россиян к Украине ухудшилось.

В Украине хорошо относятся к россиянам 36% опрошенных (в сентябре 2015 было 34%), в России к украинцам составило – 27%, в сентябре 2015 показатель составлял – 34%. Из чего можно сделать вывод, что позитивно настроенных россиян к украинцам на 9 процентов меньше, чем отношение украинцев к россиянам.

Наибольшее количество положительно настроенных к России сконцентрировано в восточном – 55% и юго-восточных регионах – 44%, наименьшее – в западном регионе 21%. В центральном регионе хорошо относятся к России 29% опрошенных. Наибольшее количество негативно настроенных к России сконцентрировано в западном регионе – 65%, наименьшее – в восточном 22%. В Центральном регионе так ответили 55% опрошенных, в южном – 42% респондентов [9].

Вывод. Из вышеперечисленного, можно сделать вывод, что в России наблюдается тенденция возвращения тоталитаризма. Что проявляется в контроле средств массовой информации, а так же в пропаганде российских идеалов и ценностей в зоне АТО. Сознательное сопротивление пропаганде оказывает лишь не большой процент респондентов (7-10%), которых можно отнести к классу интеллигенции. Так же можно сделать вывод, что в общественном сознании граждан России присутствуют зачатки старых имперских взглядов, которые тянутся с конца девятнадцатого столетия. На данный момент Россия является страной державного национализма, из общей массы которого выделяются лишь люди, помнящие советское прошлое и имеющие опыт сопротивления государственному насилию. Общий уровень национальной толерантности у россиян значительно ниже, чем у граждан Украины. Данные показатели сказываются низким уровнем информированности российских граждан, о реальности происходящего на востоке Украины, что указывает на контроль российскими властями СМИ, а так же на то, что российское правительство имеет серьезные инструменты влияния на общественное сознание и не боится ими пользоваться. Данные модели управления государством указывают на возвращение тоталитаризма в управленческий аппарат Российской Федерации и подавление демократии. А создание символа внешнего врага в образе «бендеровцев», «фашистов», «укропов», «националистов», которые представляют другие ценности и другой образ мышления, который противопоставляется ценностям и интересам гражданам России и является угрозой для них и является ни чем иным как возвращением в советское прошлое и старое мышление

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. *Абельс Х. Интеракция, идентичность, презентация. Введение в интерпретативную социологию.* / Х. Абельс. – СПб.: "Алтейя", 2001.–272 с.
2. Лекторский В. А. О толерантности, плюрализме и критицизме /В. А. Лекторский // Вопросы философии. – 1997. – С. 46 - 54.
3. Панина Н. О применении шкалы социальной дистанции в исследованиях национальной толерантности в Украине / Н. О. Паніна // Социология: теория, методы, маркетинг. 2003. № 3. С. 21-43.
4. Социология межэтнической толерантности / Под. ред. Л.М. Дробижевой. М.: Институт социологии РАН, 2003. - 346
5. Хомяков М.Б. Идентичность, толерантность и проблема гражданства Этнические и гражданские идентичности в России / Под ред. В.С. Магуна, Л.М. Дробижевой, И.М. Кузнецова. - М.: Институт социологии РАН, 2005. - 300
6. Лабиринты толерантности : монография / А. В. Хижняк. – Х. : ХНУ имени В. Н. Каразина. – 2014. – 160 с.
7. Режим доступа: <http://gazeta.zn.ua/archives/995>
8. Режим доступа: <http://www.kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=608&page=1>

© **Большакова О. В.**

9. Режим доступа: http://www.levada.ru/2016/03/10/rossijsko-ukrainskie-otnosheniya-v-zerkale-obshhestvennogo-mneniya-2/?utm_source=mailpress&utm_medium=email_link&utm_content=twentyten_singlecat_5303&utm_campaign=2016-03-10T08:00:18+00:00

Большакова Ольга Віталіївна – кандидат філософських наук, доцент кафедри суспільно-гуманітарної підготовки ОДАТехнічного регулювання та якості

ПРАВОВИЙ АТИТЮД ЯК ВИЗНАЧАЛЬНИЙ ЕЛЕМЕНТ ПРАВОВОЇ СВІДОМОСТІ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

Наукову статтю присвячено соціально-філософському аналізу правового атитюдю як визначального елементу правової свідомості у контексті трансформаційних державотворчих процесів в Україні. У публікації здійснена спроба визначити поняття «правовий атитюд» як соціальної установки щодо явищ правової реальності, який формується на підставі попереднього соціально-психологічного правового досвіду, розгортається на усвідомленому та неусвідомленому рівнях, здійснює регулятивну функцію стосовно правової поведінки індивіда. Досліджено механізм створення правового атитюдю, його структурні елементи, та форми впливу на поведінку людей.

Ключові слова: атитюд, правовий атитюд, правова свідомість, структура правового атитюдю, функції правової свідомості.

ПРАВОВОЙ АТИТЮД КАК ОПРЕДЕЛЯЮЩИЙ ЭЛЕМЕНТ ПРАВОВОГО СОЗНАНИЯ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

Статья посвящена социально-философскому анализу правового аттитюда как определяющего элемента правового сознания в контексте трансформационных процессов государственного строительства в Украине. В публикации предпринята попытка определить понятие «правовой аттитюд» как социальной установки относительно явлений правовой реальности, который формируется на основании предварительного социально-психологического правового опыта, разворачивается на осознанном и неосознанном уровнях, осуществляет регулятивную функцию относительно правового поведения индивида. Исследован механизм создания правового аттитюда, его структурные элементы, а также формы воздействия правового аттитюда на поведение людей.

Ключевые слова: аттитюд, правовой аттитюд, правовое сознание, структура правового аттитюда, функции правового сознания.

LEGAL ATTITUDES AS LEGAL DEFINES ELEMENTS: SOCIAL-PHILOSOPHICAL ANALYSIS

The article is devoted to the social philosophical analysis of judicial attitude as a defining element of legal consciousness in the context of transformational processes of state-building in Ukraine. In the publication, it was attempted to define the concept of "judicial attitude" as a social attitudes towards phenomena of legal reality, which is formed on the basis of preliminary social and psychological legal experience, takes place on both conscious and unconscious levels, performs a regulatory function with respect to judicial behavior of an individual. The mechanism of legal attitude creation, its structural elements, as well as forms of judicial attitudes influence on people's behavior were investigated.

Keywords: attitude, judicial attitude, legal consciousness, judicial attitude structure, functions of legal consciousness.

На теперішній час в Україні тривають трансформаційні державотворчі процеси, на які впливає саме народ, що своїми активними діями демонструє концепт «громадянське

суспільство» в дії. Революційні події 2013-2014 років стали результатом зневіри громадян у владних органах: влада, як на центральному, так і на місцевому рівнях, повністю скомпрометувала себе, оскільки асоціюється з порушенням прав та законних інтересів громадян, вчиненням корупційних діянь.

Низький рівень правової культури та правової свідомості, відсутність політичної відповідальності влади, суспільна недовіра до органів публічної влади, критичний рівень напруженості та гострі суперечки в різних сферах суспільного життя – все це характеристики сучасної суспільно-політичної ситуації в Українській державі.

Саме у таких умовах набуває особливої актуальності дослідження соціальних очікувань, сподівань людей (правових атитюдів) як елементів правової свідомості. Суспільство під час переходу до справжнього, дієвого демократичного режиму правління стикається із чималою кількістю проблем щодо забезпечення безболісної та ефективної трансформації системи державного управління та розбудови громадянського суспільства. Цілі такої трансформації держави та суспільства, як відомо, полягають у розбудові правової демократичної, європейської держави, що ґрунтується на принципах верховенства права, поваги до прав людини і основних свобод та громадянського суспільства. Слід зазначити, що відмінною рисою розвитку сучасного українського суспільства є більш щільний зв'язок культурних та політичних процесів [1, с. 14].

У вітчизняній науці ставлення людей до права (правові установки) стали вивчати з середини 90-х роках ХХ століття. Систематичне вивчення феноменів, пов'язаних з областю правосвідомості, почалося в 20-х р.р. минулого століття і перший час велося переважно в Північній Америці та Західній Європі. Однак єдиний термін для позначення цих феноменів був введений через кілька десятиліть радянськими філософами. Сучасний стан дослідження проблем правосвідомості ознаменувався дослідженнями таких видатних вчених як: В. В. Войтов, Ю. М. Дмитрієнко, О. А. Івакін, Ю. Ю. Калиновський, С. І. Максимов, В. С. Олейников, А. М. Скарга, В. І. Тимошенко, В. А. Трофименко, М. М. Цимбалюк, В. Ю. Швачка та багато інших. Проте, хоча й вживаються певні спроби осмислення правової свідомості взагалі та правових атитюдів зокрема, на теперішній час відсутні комплексні дослідження ставлення людей до права, їх очікування у контексті існуючих соціально-культурних та політико-правових реалій української дійсності.

Варто констатувати, що дослідженню процесу формування правової свідомості, тобто правовій соціалізації, приділяється менша увага у наукових дослідженнях. Під правовою соціалізацією тут розуміється процес формування когнітивного, афективного і поведінкового компонентів правосвідомості. Соціалізація відбувається в рамках декількох основних інститутів – сім'ї, школи, ЗМІ, а також при спілкуванні з працівниками правоохоронних органів, суду, пенітенціарної системи тощо.

Ставлячи на меті здійснити соціально-філософський аналіз правового атитюду як визначального елементу правової свідомості, необхідно вирішити такі конкретні дослідницькі завдання: а) дати авторську дефініцію поняття правосвідомості; б) визначити поняття «правовий атитюд»; в) визначити як правовий атитюд впливає на сприйняття людьми, особливо молоді, явищ правової дійсності; г) дослідити механізм створення та дії правового атитюду.

Правова свідомість є формою суспільної свідомості, нормативним мисленням, сукупністю правових поглядів, ідей, переконань стосовно правомірності або неправомірності вчинків людей, їх прав і обов'язків, справедливості або несправедливості тих або інших законів, правових норм, їх актуальності або непотрібності тощо. Правова свідомість – це певна підсистема в єдиній системі соціального відображення, в якій діють загальні закономірності функціонування духовної сфери життя суспільства.

Правова свідомість як відображення суспільного буття, з гносеологічної точки зору, може бути охарактеризована, передусім, як своєрідна форма людського знання, що містить у собі певний рівень інформації про об'єктивні зв'язки та відносини, що складаються у суспільстві.

Іншою важливою стороною правової свідомості є пізнання, що виражається в тенденції відображати не лише уже відомі сторони соціального (правового) об'єкта, але й нові зв'язки та відносини, закладені в ньому. Правова свідомість належить до одного з найактивніше діючих різновидів суспільної свідомості, тому що в ній соціально-практична сторона переважає над пізнавальною й оцінною функціями.

У правовій свідомості можна виокремити такі основні компоненти: 1) змістовий компонент – як люди уявляють собі, і що знають про правові явища; 2) оцінний компонент – як вони оцінюють ці явища; 3) поведінковий компонент – як збираються себе поводити у правових ситуаціях (правових відносинах); 4) емоційний компонент – які емоції при цьому відчувають.

Правосвідомість як система ставлень та сподівань щодо явищ правової реальності (певних правових атитюдів) виконує кілька основних функцій: 1) організація знань, заснована на прагненні людини до змістового впорядкування навколишнього світу. Атитюди допомагають людині осмислити дійсність, «пояснюють» як відбуваються події або дії інших людей. Атитюд дозволяє уникнути почуття невизначеності і неясності, задає певний напрямок інтерпретації подій; 2) захисна функція: атитюд сприяє розв'язанню внутрішньоособистісних конфліктів, захищає людину від отримання неприємної інформації про себе і значущих для неї соціальних об'єктах; 3) вираження цінностей: атитюди надають людині можливість висловити те, що важливо для неї. Ця функція допомагає людині самовизначитися, сформуванню уявлення про себе; 4) інструментальна функція виражає пристосувальні тенденції поведінки людини, сприяє отриманню нею винагороди, в тому числі схвалення оточуючих; 5) функція впливу на поведінку: сформовані атитюди впливають на поведінку людини.

Атитюди (соціальні установки) стосовно права взагалі, і окремих його проявів, зокрема, є компонентами правосвідомості. Атитюд зазвичай визначається як схильність реагувати сприятливим або несприятливим чином на якийсь об'єкт, особу, інститут чи подію, а у нашому дослідженні атитюд – це позитивне чи негативне реагування на явища правової реальності (дійсності). Люди можуть дотримуватися атитюду, що варіюють за ступенем сприятливості щодо самих себе і щодо будь-якого специфічного аспекту їхнього оточення.

У зарубіжній психології ставлення людини до різних правових явищ вивчається як атитюди до правових явищ, атитюд визначається як стан свідомості індивіда щодо певної соціальної цінності [7, с. 21-22, с. 32-33].

Атитюд є гіпотетичним конструктом, що виводиться на основі вимірюваних реакцій, які відображають позитивні або негативні оцінки суб'єкта атитюду (людини) щодо об'єкта атитюду (закону, суду, правоохоронних органів, прав та обов'язків людини тощо).

Спочатку у психології, а потім у юридичній психології та філософії стали виокремлювати три категорії реакцій стосовно явищ правової реальності: 1) когнітивні реакції або переконання, що відображають індивідуальне сприйняття об'єкта атитюду і знання про нього; 2) афективні реакції, тобто оцінювання об'єкта правового атитюду, почуття, що викликає об'єкт; 3) конативні реакції – поведінкові наміри, тенденції та активні дії стосовно об'єкта правового атитюду.

На теперішній час ведуться дискусії щодо того, який з цих компонентів (реакцій) слід вважати більш (або менш) визначальним. Представники когнітивних теорій зазвичай стверджують, що основним є базове переконання; прихильники біхевіоризму зосереджують свою увагу на конативному аспекті; у свою чергу, третя група дослідників припускає, що вирішальну роль відіграє комбінація емоційних та оціночних компонентів. Те, як саме термін «правовий атитюд» використовується в сучасній літературі, в значній мірі залежить від теоретичних позицій автора. Вважаємо, що не можна гіпотетично визначати якийсь один із зазначених елементів (реакцій) як більш (або менш) важливий. У тій або іншій ситуації (правовому відношенні) у суб'єкта правового атитюду стає на перший план та або інша реакція, однак, підкреслимо, що таке спостереження можна здійснити лише на прикладі конкретної правової ситуації.

Виходячи із ставлення людини до права, в науковій літературі розрізняють три моделі поведінки – автономну, гетерономну і девіантну. У них знаходять відображення основні етапи людського буття – внутрішньоправове, зовнішньоправове і протиправне. Автономна модель поведінки орієнтована на раціональні особистісні принципи, які усвідомлюються та створюються людиною як у зв'язку з державними установленнями, так і незалежно від них. Тут має місце самообмеження розумної волі суб'єкта. У межах цієї моделі поведінки людина дотримується правових норм не під страхом покарання, а з поваги до права. Автономна модель поведінки обумовлюється автономною, або активістською правосвідомістю, яка є, у свою чергу, необхідною умовою існування громадянського суспільства. Індивід із такою правосвідомістю вважає, що опіка держави йому не потрібна, що держава має забезпечити лише стартові можливості і якомога менше втручатися у приватні справи своїх громадян. Для активістської правосвідомості характерним є особливе розуміння свободи. Вона невіддільна від прав людини, які не підпорядковують особистість. Ці права обмежують всевладдя держави, несумісні зі сваволею і беззаконням [2, с. 157, 159].

Гетерономна модель розкриває зміни поведінки людини, яка керується у правових відносинах зовнішніми мотивами. Така людина не усвідомлює духовні цінності та значення права, вона його дотримується з корисних міркувань або під страхом покарання, тобто керується здоровим глуздом за мотивом самозбереження. Орієнтуючись лише на власні інтереси, людина не має потреби у глибинному розумінні смислу правових норм, тому свою поведінку визначає на підставі поверхового аналізу не стільки змісту правових норм, скільки їх зовнішнього вираження – форм позитивного права [4, с. 4, 10].

Зовнішня поведінка індивіда може й не відображати його ціннісну орієнтацію, його ставлення до своїх прав та прав інших людей, до власних обов'язків. На правосвідомості індивіда позначаються погляди, що поширюються у суспільстві у певних соціальних групах. Свідомість індивіда, який став членом групи, зазнає змін. Людина схильна підпадати під вплив тих, із ким вона себе асоціює і від кого прагне одержати схвалення, визнання своїх заслуг і досягнень. Індивід змушений дотримуватися соціальних стереотипів групи. Людина, спілкуючись якоюсь групою, буде дозволяти цій групі визначати свої власні цінності. Прагнення до самоствердження стає одним із головних імпульсів як конформізму, так і маргінальної поведінки.

У соціології права дії людей, що узгоджуються з формальною акцептацією норми і співпадають зі зразком, запропонованим законодавцем, традиційно називаються правовим конформізмом, а сама поведінка – конформістською. Конформність – це схильність індивіда до зміни поведінки, переконань і установок під тиском групи. Тиск на індивіда зазвичай виражається у самому факті маніфестації консолідованої позиції інших членів групи й необхідності після цього публічно висловити власну позицію. Конформність є специфічним способом розв'язання усвідомленого конфлікту між особистою думкою і думкою групи на користь останньої [3, с. 186]. Конформістська поведінка, що властива маніпулятивному типу людини, є загрозою громадянському суспільству, вона призводить до його трансформації у суспільство асоціальне.

Перспективи формування активістської правосвідомості зростають, якщо індивід менше схильний до конформізму. Цьому сприяє впевненість у своїй компетентності і власних силах, високий соціальний статус, повага до прав і свобод інших людей.

Вищеозначені моделі поведінки засновані на припущенні щодо того, що поведінку людини можна передбачити на основі її намірів, які, в свою чергу, визначаються низкою факторів, серед яких – когнітивний і афективний компоненти атитюду, соціальні норми, правові норми, оцінка людиною можливості контролювати свою поведінку, поведінкові звички тощо [5;6]. Таким чином, уявлення про правові об'єкти і емоційне ставлення до них (когнітивний і афективний компоненти атитюдів), визначаючи наміри (поведінковий компонент), впливають на поведінку суб'єкта атитюду у правовій сфері.

Ще одним аспектом правового атитюду, який слід дослідити, є проблема формування атитюду. Між соціальною реальністю та уявленнями про неї існує двосторонній зв'язок: з одного боку, навколишня дійсність структурується на основі уявлень, а з іншого – уявлення

виникають у результаті впливу на особистість тих чи інших соціальних процесів та подій. На теперішній час підкреслюється роль інформації як основи для формування атитюдів. Відповідно до цієї точки зору, основними детермінантами атитюду є переконання, що репрезентують суб'єктивне знання людей про самих себе і про навколишній світ. Кожне переконання пов'язує об'єкт атитюду з позитивно або негативно оцінюваним атрибутом: наприклад куріння (об'єкт) викликає рак легенів (атрибут). У широкому сенсі чим більше число переконань асоціюється з позитивними атрибутами об'єкта і чим менше їх число асоціюється з його негативними атрибутами, тим сприятливішим до цього об'єкта буде висновок («вирок») внаслідок соціальної установки. Сформованість позиції суб'єкта досягається за допомогою моделей очікуваної цінності або очікуваної корисності атитюду. Згідно до цих моделей, цінність або корисність кожного атрибута вносить свій внесок у атитюд, що є прямо пропорційним величині суб'єктивної ймовірності того, що цей об'єкт має очікуваний атрибут.

Слід зазначити, що тенденції до реагування, які відображаються у правових атитюдах стосовно явищ правової дійсності, можуть змінюватися в залежності від ситуаційних реалій або непередбачених подій. Крім того, було виявлено, що люди розрізняються за ступенем своєї схильності реагувати на вплив таких зовнішніх факторів. Таким чином, навіть якщо атитюди стосовно певних явищ можуть викликати кореспондуючі поведінкові наміри, то те, якою саме мірою такі наміри реалізуються в реальності, опосередковується ситуаційними чинниками та індивідуальними відмінностями особи. Проте за відсутності непередбачених подій, тобто у стандартних ситуаціях, поведінкові атитюди та наміри, як правило, виявляються досить точними предикторами подальших дій суб'єкта атитюду.

Зазначимо, що на підставі особистого емпіричного дослідження та опитування студентів, слід констатувати, що у сучасних кризових умовах Української державності, у студентів спостерігається підвищений інтерес до явищ правової дійсності, проявляється активна громадська позиція, що можна вважати позитивним результатом подій 2013-2014 рр. в Україні. Однак, ті ж самі події призвели до повної невіри в справедливість та дієвість закону, ефективність владних структур, причому не тільки правоохоронних органів, а й органів законодавчої та виконавчої влади.

Варто констатувати, що на формування правосвідомості студентів вищих навчальних закладів впливають як оточуючі люди (інститути правової соціалізації), так і їхня власна поведінка, прийняття нової для себе ролі і відповідальності, що дозволяє подивитися на події під іншим кутом зору. Кризові явища, що відбуваються в Україні, призвели до того, що на перший план вийшов якраз другий фактор формування правової свідомості – власна поведінка, прийняття нової для себе ролі і відповідальності, і це, на наш погляд, є позитивним результатом кризи та конфлікту.

Таким чином, правовий атитюд (атитюд стосовно явищ правової дійсності) формується на підставі попереднього соціально-психологічного правового досвіду, розгортається на усвідомленому та неусвідомленому рівнях, здійснює регулятивну (спрямовує поведінку або управляє нею) функцію стосовно правової поведінки індивіда. Він також визначає стійкий, послідовний, цілеспрямований характер поведінки в стандартних правових ситуаціях; звільняє суб'єкта від необхідності приймати рішення та довільно контролювати поведінку в стандартних ситуаціях; однак, може виступати і як чинник, що зумовлює інертність дії та гальмує пристосування до нових ситуацій, які вимагають зміни програми поведінки.

Правосвідомість є особливою формою свідомості, необхідною та істотною складовою світогляду людини, а також сукупністю правових уявлень, поглядів, оцінок, концепцій, теорій, доктрин, що виражають суб'єктивне ставлення окремо взятих осіб, груп або суспільства загалом до правової системи залежно від визнання або заперечення цінності права, тобто його справедливості, сили та ефективності. Предметом відображення правосвідомості, як специфічного феномена, що належить до суб'єктивно-об'єктивної сфери соціального життя, є право і правове регулювання, а також суспільні відносини, урегульовані правом або ті, що вимагають правового

регулювання.

Рівень правової свідомості громадян та можливість побудови правової держави та громадянського суспільства знаходяться у прямій залежності. Більше того, належна правова культура та належна (тобто недеформована) правова свідомість, на нашу думку, є ознаками правової держави. У свою чергу, високий рівень правової свідомості є передумовою побудови громадянського суспільства в Україні. Таким чином, існує прямий зв'язок між правосвідомістю і перспективою формування громадянського суспільства в Україні. Людина, що узгоджує свою поведінку з правом і мораллю, є невідгідним об'єктом для маніпуляцій з боку будь-якого суб'єкта права.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Боринштейн Е. Р. Вплив культурної політики на соціокультурні зміни в українському суспільстві / Е. Р. Боринштейн // Перспективи. – 2011. – № 2 (48). – С. 14–18.
2. Затонский В. Л. Эффективная государственность / В. Л. Затонский / под ред. А. В. Малько. – М., 2006. – 365 с.
3. Психологічна енциклопедія / автор-упорядн. О. М. Степанов. – К., 2006. – 587 с.
4. Трофименко В. А. Розум та воля як антропологічні основи права : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. юрид. наук : 12.00.01 / В. А. Трофименко. – Х., 2004. – 27 с.
5. Sheeran P., Abraham C. Mediator of Moderators: Temporal Stability of Intention and the Intention-Behavior Relation // Personality and Social Psychology Bulletin. – 2003. – Vol. 29. – P. 205–215.
6. Sutton S. Testing attitude-behaviour theories using non-experimental data: an examination of some hidden assumptions // European Review of Social Psychology. – 2002. – Vol. 13. – P. 293–323.
7. Thomas W. I. F. Znaniecki, The Polish peasant in Europe and America, v. 1, Camb., 1918. – 220 p.

Боринштейн Евгений Русланович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, социологии и менеджмента социокультурной деятельности Государственного учреждения «Южноукраинский национальный педагогический университет имени К.Д.Ушинского»

УДК 101.1+159.955.1+16

ИДЕОЛОГЕМЫ ФИЛОСОФИИ ЛОГИСТИКИ

Рассматривается сущность философии логистики как междисциплинарного направления, формирующего деятельность человека. Изучается роль философии логистики в современном обществе на основе максимального использования его социокультурных и материальных ресурсов. Выделяются идеологемы философии логистики, представляющие собой конкретные цельные единицы управления массовым сознанием человечества, обществом в целом, основанные на идеях социокультурной деятельности и сплочения социума вокруг категории общественного блага.

Ключевые слова: логистика, философия логистики, идеологемы, идеологемы философии логистики, парадигмы философии логистики.

ІДЕОЛОГЕМИ ФІЛОСОФІЇ ЛОГІСТИКИ

Розглядається сутність філософії логістики як міждисциплінарного напрямку, що формує діяльність людини. Вивчається роль філософії логістики в сучасному суспільстві на основі максимального використання його соціокультурних і матеріальних ресурсів. Виділяються ідеологеми філософії логістики, що представляють собою конкретні цілісні

одиниці управління масовою свідомістю людства, суспільством в цілому, засновані на ідеях соціокультурної діяльності та згуртування соціуму навколо категорії суспільного блага.

Ключові слова: логістика, філософія логістики, ідеологеми, ідеологеми філософії логістики, парадигми філософії логістики.

IDEOLOGIES PHILOSOPHY LOGISTICS

The essence of the philosophy of logistics as a cross-disciplinary trends that shape human activity. Examines the role of philosophy of logistics in the modern society, based on the maximum use of its social, cultural and material resources. Stand out ideologies philosophy of logistics, which is a one-piece concrete units control the mass consciousness of mankind, society in General, based on the ideas of social and cultural activities and the consolidation of society around the category of public goods.

Key words: logistics, logistics philosophy, ideologies, ideologies logistics philosophy, paradigms of philosophy of logistics.

Развитие мирового глобального пространства на современном этапе характеризуется интенсивными интеграционными процессами. Такие процессы проявляются не только в международных масштабах, но и на личностном, межгрупповом уровнях. Огромное значение имеют социальные связи человека и возможности личности и общества, связанные с наращиванием данных связей. Только творчески развитая личность, нацеленная на самореализацию, может эффективно развивать социальные связи, тем самым способствуя эволюции личности со стандартными приоритетами в креативную личность. И неоценимым партнером в этом процессе представляется нам философия логистики.

В Древней Греции под логистикой понималось искусство выполнения расчетов. Логистами назывались специальные государственные контролеры. Согласно записям Архимеда, в V веке до нашей эры, во время наивысшего расцвета и могущества Афин, во всей Древней Греции насчитывалось 10 логистов.

В Древнем Риме под логистикой уже понималось распределение продуктов. Византия ввела в понимание термина военную специфику, подразумевая под ним «тыл, снабжение войск». Позднее, в XVII – XVIII веках, термин «логистика» получил несколько иное толкование. Так, немецкий философ Готфрид Вильгельм Лейбниц называл логистикой математическую логику. За математической логикой этот термин был официально закреплен на философской конференции в Женеве в 1904 году. В Украине термин «логистика» стал использоваться совсем недавно в контексте его понимания как науки «о планировании, организации, управлении и регулировании движения материальных и информационных потоков в пространстве и времени от их первичного источника до конечного потребителя» [1].

Вообще необходимо отметить, что длительное время «логистика» считалась прикладной военной дисциплиной, и лишь сравнительно недавно ее стали связывать с экономическими процессами, или такими важными из них, как управление товарными, финансовыми и информационными потоками. Первыми, кто стал рассматривать логистику как важнейшую часть бизнеса, были американские ученые П. Конверс и П. Дракер. Они увидели в ней большие потенциальные возможности, определив их как «последний рубеж экономии» или как «неопознанный материк экономики». В 1955 году в Америке появились первые публикации, где были изложены теоретические основы логистики и возможности ее использования в экономике.

В 1974 году международное общество инженеров по вопросам снабжения определило логистику как искусство и науку менеджмента, техники и технологической деятельности, направленную на выполнение требований планирования, обеспечения и сохранения вспомогательных средств для поддержки целей, планов и операций.

Современное научное знание значительно расширило толкование логистики, подразумевая концептуальное осмысление термина в разных измерениях. Но мне представляется, что только

философское измерение способно показать всю разнонаправленность применения логистики в современном трансформирующемся обществе. И одно из важных направлений логистики – системная деятельность человека, направленная на развитие его творческого потенциала, самореализацию.

Исходя из вышесказанного, логистика понимается мною как **междисциплинарное научное направление, непосредственно связанное с поиском новых возможностей повышения эффективности различных систем деятельности человека.**

При построении логистики системный подход находит свое выражение в объединении различных процессов социокультурной деятельности человека. Одновременно с этим следует понимать, что основной приоритет логистики – это приоритет потребителя. В реализации принципов логистики скрыты огромные потенциальные возможности повышения эффективности деятельности личности, социальной группы, общества в целом.

Предназначение логистики как системы раскрывается в сути ее пользы для общества. **А полезность логистики определяется теми потерями, которые возникают, когда что-либо нужное отсутствует в нужном месте и в нужное время.** Отсюда вытекает приоритетное значение планирования, но зачастую забывается о приоритетном значении системности. Философия логистики предоставляет возможность соединить эти приоритеты в единое целое.

Философия логистики обречена на разработку теоретических алгоритмов деятельности человека, направленных на оптимизацию затрат социокультурных и материальных ресурсов общества, которые, вопреки сложившимся стереотипам, не являются безграничными. А значит важно выработать и систему восполнения данных ресурсов.

Восполнение социокультурных ресурсов напрямую зависит от системы рекреации, существующей в обществе. С материальными ресурсами дело обстоит иначе. Здесь первостепенна экономическая составляющая, основывающаяся на качественном маркетинге.

Поэтому философия логистики должна ориентироваться на систему управления социокультурными и материальными ресурсами. Создание же такой системы, ее эффективность, зависят от того, насколько личности будут ориентироваться и способны заниматься творческой деятельностью, так как только творческий подход позволяет наиболее качественно преодолевать вызовы современного общества.

Следовательно, философия логистики – это наука системного управления деятельностью человека, социокультурными и материальными ресурсами общества, основанная на приоритетах творческой личности.

Отсюда основная цель философии логистики – формирование методологии управления деятельностью человека, ориентированной на развитие творческой личности.

Задачами же философии логистики представляются:

- определение теоретической концепции выработки основ эффективного использования логистики в различной деятельности человека;
- характеристика структуры философии логистики;
- выработка логистической системы функционирования современного общества, ориентирующегося на приоритеты творческой личности;
- изучение логистических технологий управления социокультурными и материальными ресурсами;
- анализ информационной специфики существующих логистических систем;
- рассмотрение системной виртуализации современного общества в контексте создания логистической системы его управления;
- организация логистического управления обществом.

Для научного изучения философии логистики необходимо сформировать концептуальные подходы, понятийный аппарат, принципы построения логистических систем. Только тогда мы сможем с уверенностью говорить о значимости данной науки. Ведь, по определению Иммануила Канта, наукой называется «всякое учение, если оно система, т. е. некая совокупность познания, упорядоченная сообразно принципам» [2, с. 34]. Исходя из

высказанной методологической посылки, научному направлению «философия логистики», чтобы стать наукой, отвечающей всем предпосылкам научного познания, необходимо трансформироваться во внутренне упорядоченную научную систему.

Соответственно следует выработать систему законов, категорий и принципов, объясняющих природу системного управления деятельностью человека, социокультурными и материальными ресурсами общества. В нее органически на уровне обобщения включаются законы и категории философии, логики, логистики, социологии и ряда других гуманитарных дисциплин. То есть, создается некий комплекс, приоритетом которого является развитие творческой личности.

Философия логистики как молодая и динамичная наука сегодня быстро проходит путь своего становления, причем практическая часть зачастую опережает теоретическую. Создается парадоксальная ситуация, когда теория еще не до конца разработана, а практическое применение уже в полной мере функционирует, диктуя свои нормы и правила.

Поэтому, в философии логистики, сегодня многие понятия и категории не конкретизированы, а зачастую и вообще отсутствуют. А выявленные и уже изученные причинные связи не имеют такого уровня научного обобщения, который позволял бы относить их к новым законам, что осложняет усвоение теоретического материала, уже наработанного наукой. К сожалению, дефицит конкретного теоретического содержания ограничивает возможности разработки научной теории философии логистики. Это объясняется не только тем, что наука находится в стадии становления, но и тем, что изначально отсутствует ясное понимание ее значения, центральной идеи.

Будем надеяться, что данная статья восполнит обозначенные «белые пятна».

Прежде всего, важным представляется понимание необходимости системного подхода в философии логистики как научной дисциплине.

При решении логистических проблем с позиции системного подхода следует выделить методологическую часть, в которой и концентрируются системные принципы, определяющие специфический способ изучения реальности, иначе говоря, системность достаточно ясно выступает здесь в качестве методологического обоснования логистического типа исследования.

Системный подход представляет собой общенаучную методологию и развивается под воздействием определенных потребностей научного мышления в целом. Методологическая эффективность системного подхода в логистике измеряется тем, насколько способен он играть конструктивную роль в настроении и развитии логистических предметов исследования, то есть его возможность системно развивать различные виды деятельности.

А значит, системный подход в философии логистики направлен на разработку специфических познавательных средств, отвечающих задачам исследования и конструирования (синтеза) сложных логистических систем. Он представляет собой фундамент всей совокупности современных логистических исследований.

Системный подход позволяет «приоткрыть дверь» базиса различных явлений и процессов в нашей жизни. Следовательно, мы можем говорить о парадигмах философии логистики.

Парадигмы философии логистики тесно связаны с развитием общества. К ним относятся: социокультурная; экономическая; аналитическая; информационная; маркетинговая; экзистенциальная и интегральная.

Вокруг этих, как мне кажется, фундаментальных парадигм сегодня в развитых странах сконцентрировались различные научные школы, группы исследователей и философско-логистические сообщества.

Обобщая идеи ряда исследователей, а также исходя из философской определенности **социокультурной парадигмы**, можно сформулировать следующие ее составляющие:

- рассмотрение философии логистики как системы глобального научного знания, включенного во всемирно-исторический процесс;
- понимание философско-логистической системы в ее обусловленности

антропогеографическим разнообразием и межкультурными взаимодействиями;

– выявление социокультурных констант, переменных и законов, регулирующих развитие общества в контексте общей системы координат, основанной на потребностях современного человека;

– художественно-эстетическая идентификация уникальных форм пространственно-временной организации глобальных социокультурных процессов, связанных с развитием творческой личности.

Таким образом, можно сказать, что в силу своего философского статуса социокультурная парадигма реализуется не столько в описании частных взаимосвязей отдельных элементов общества и культуры, сколько в панорамном отображении изучаемых явлений в контексте глобального социокультурного разнообразия, обеспечивая при этом общее видение ситуации.

Особенно следует выделить эвристические возможности социокультурной парадигмы, формируя интеллектуальную личность, способную творчески выполнять, стоящие перед нею задачи, а также эффективно модернизируя данные задачи в соответствии со своим видением ситуации.

Экономическая парадигма является одной из самых исследованных в контексте традиционно сложившейся точки зрения на исследование логистической системы как экономической системы, «обладающей высокими адаптивными свойствами в процессе выполнения комплекса логистических функций и операций» [3, с. 25]. Для философии логистики безусловно ценным будет заимствование понятийного аппарата и ряда смысловых единиц и действий логистики с точки зрения ее экономических составляющих. Так, проблема оптимизации управления потоковыми процессами может быть трансформирована в проблему оптимизации управления различными процессами, происходящими в обществе на основе взаимодействия внутренней среды с внешней (личности, социальных и культурных групп с обществом), получения максимума прибыли (развитие творческой личности, которая одновременно обладает умениями и навыками максимально адаптироваться к происходящим трансформациям и даже вызывать их в русле общественного прогресса) и тому подобное. Большое значение в экономической парадигме придается человеческому потенциалу как ключевому фактору научно-технической революции.

Главное качество экономической специфики логистики – «обеспечение поставок необходимой продукции в нужное место, в указанное время, при оптимальных затратах требуемого количества и качества» [3, с. 49]. Здесь значимым является не только понимание пространства и времени, но и осмысление своевременности разного рода действий в различный период времени, то есть, то, что полезно сегодня, уже не представляется необходимым завтра. Соответственно, совсем иное смысловое значение приобретает цепочка категорий «вчера-сегодня-завтра».

Экономическая парадигма философии логистики в обязательном порядке настаивает на соответствии сложившимся в обществе нормам, традициям, обычаям, системе ценностей. Она помогает осмыслить коренные изменения экономической жизни общества, заключающиеся в представлениях об источниках и формах богатства, целях хозяйственной деятельности, механизме управления экономикой. Если меркантилизм отождествлял богатство нации с деньгами, а его источник – со сферой обращения, что вполне оправдано для XVI – XVII веков, когда внешняя торговля имела решающее значение для формирования и развития национальных рынков, то сегодня главным богатством является интеллектуальная собственность и способность ее производить и воспроизводить. Для этого необходимо сочетание интересов человека, общества и государства.

Экономическая парадигма как раз и должна обеспечить: наращивание общественного богатства в духовной сфере; социальный характер общественных отношений; ориентацию экономических отношений на качественный рост; достижения НТР, опережающее развитие умственного труда и повышение его роли в развитии нации; коренное изменение мышления, образования, воспитания, базирующихся на общечеловеческих и специфических

национальных ценностях; соотношение государственного и рыночного регулирования в смешанной экономике; повышение роли и интересов человека в цивилизованном процессе.

Аналитическая парадигма представляет собой первоначальный классический подход к логистике как к теоретической науке, занимающейся проблемами управления материальными потоками в производстве и обращении. **Примером концентрации исследований вокруг аналитической парадигмы являются американские университеты, где логистика и философия – основополагающие дисциплины. СКАЗАТЬ о моем отношении к этому.** Аналитическая парадигма основана на традиционной теоретической базе, использующей при исследованиях традиционные универсальные философские методы, понимание форм и содержания общественного развития, исследование отношения «человек-мир» в логистической цепочке взаимодействия основных форм человеческой деятельности «цивилизация-культура-человечество», анализ духовной жизни общества, человека, духовного мира личности. Характерной особенностью применения аналитической парадигмы является построение достаточно сложной различного рода моделей, отражающих специфику решаемой проблемы. Такие модели требуют большого объема исходной информации и разработки сложных алгоритмов принятия решений в логистическом управлении, а практическое их применение при верно заданной системе координат дает максимальный эффект.

Информационная парадигма появилась в 1960-х годах XX века и тесно связана с бурным развитием информационно-компьютерных технологий. Философия данной парадигмы заключается в том, что с одной стороны, можно сформулировать общую проблему управления материальным потоком логистического объекта, а с другой – получить информационно - компьютерное обеспечение решения проблемы.

Теоретической основой информационной парадигмы является системный подход, который применяется как для моделирования самих логистических объектов, так и для синтеза систем информационно-компьютерной поддержки. Основные стратегии логистического управления состоят в том, чтобы автоматизировать простейшие операции и использовать информационно-компьютерную поддержку для решения более сложных логистических задач.

С начала 1980-х годов и до настоящего времени в ряде развитых стран при синтезе логистических систем часто применяется **маркетинговая парадигма**. Модели, использующие эту парадигму, имеют целью описать и объяснить отношения между логистической системой и возможностями фирмы в конкурентной борьбе.

Синтезируемая логистическая система должна реализовать стратегическую цель предприятия и его участников – разработку комплексной концепции конкуренции на рынке сбыта готовой продукции, что требует решения таких маркетинговых задач, как изучение рынка, определение позиций предприятия на рынке, прогнозирование спроса на продукцию. Научной базой данной парадигмы являются в основном социо-гуманитарные и экономические дисциплины, а также дисциплины, находящиеся на стыке между ними (философия, социология, история, культурология, экономика, менеджмент, менеджмент социокультурной деятельности, управление персоналом, маркетинг и другие). Примером использования маркетинговой парадигмы за рубежом является LRP-система (Logistics Requirements Planning) – система контроля входных, внутренних и выходных материальных потоков на уровне фирмы, территориально-производственных объединений и макрологистических структур. Система известна также под названием "Supply Chain Management System" (система управления логистической цепью). Интересно, что подобного рода система может быть применена и в образовательной деятельности высшей школы. Так, выясняем характеристики студентов, поступивших на первый курс того или иного учебного заведения, их характеристики при его окончании, характеристики преподавателей, и вычисляем качество данного вуза.

При изучении направленности философии логистики нельзя забывать и об **экзистенциальной парадигме**. Сегодня человек настаивает на значении своего автономного пространства, продолжая линию свободы как естественного состояния своего бытия.

Осмысленность человеческого существования, проблема свободы, проблема любви, значение быта – эти и подобного рода проблемы встали перед человеком тотально. Сегодня человечество направляет огромные ресурсы, прилагает гигантские усилия для решения этих проблем. Сегодня они важны как никогда для мирового сообщества и для Украины.

Значение нравственности в современном мире трудно переоценить. Поскольку без существования нравственности сегодня невозможно существование человечества. Так, каждый офицер вермахта носил в своей сумке две книги Фридриха Ницше – «Воля к власти» и «Так говорил Заратустра». Они чувствовали себя *Übermensch*, сверхлюдьми. Но оказалось, что идеология Сверхчеловека абсурдна по своей сути. Она абсурдна вне высшей нравственности. И миллионы и миллионы людей были убиты абсолютно бессмысленно. Само присутствие концлагерей – это абсурдное уничтожение человеческой потенциальности. Так же, как и в Советском Союзе. Сверхлюди, бывшие революционеры, настоящие правители мира, без нравственности оказались чудовищами. Именно поэтому сегодня, когда Украина находится в состоянии войны с внешним агрессором, как никогда ощущается потребность возвращения идеалов нравственности и гуманизма в гуманитарные науки. **А у нас, к сожалению, происходит сокращение гуманитарных дисциплин.**

Сегодня многие организации на практике, как правило, пытаются одновременно использовать все вышеуказанные парадигмы. Однако в последние годы укоренилась и широко распространяется новая логистическая парадигма, которую большинство исследователей называют **интегральной**. Она учитывает следующие предпосылки развития общества:

- понимание механизмов философии логистики как стратегического элемента в конкурентных возможностях;
- новые перспективы интеграции между логистическими партнерами, новые организационные отношения;
- радикально изменившиеся информационные возможности, в частности информационно-компьютерных технологий, дающие возможность универсализации контроля и управления в различных сферах жизни общества;
- преобразование системы смысло-жизненных ориентаций на основе самореализации и свободы личности.

Данные парадигмы служат для понимания стратегии философии логистики как научной дисциплины, направленной на выработку концептуальных системных решений у человека, общества, государства. При этом решения могут быть: стратегического плана, когда на долгосрочную перспективу разрабатывается общее направление деятельности; тактического плана, при котором речь идет о среднесрочной перспективе деятельности, требующей детального осмысления современного развития человечества; операционного плана, заключающегося в краткосрочном моменте принятия решения сегодня, здесь и сейчас и требующего точного знания возможностей личности. Но тем-то и хороша философия логистики, что она показывает, как наиболее эффективно объединить эти решения. С моей точки зрения такой вариант развития ситуации ярко проявляется в идеологемах философии логистики.

Термин «идеологема» активно употребляется в философии, социологии, истории, политологии, культурологии, лингвистике и других гуманитарных науках. При этом четкого определения термина «идеологема» не выработано. Поэтому в контексте данной работы я понимаю **идеологему** как конкретную цельную единицу управления массовым сознанием человечества, обществом в целом, основанную на идеях (или идеалах, как кому больше нравится) социокультурной деятельности и сплочения социума вокруг категории общественного блага.

Отсюда можно выделить следующие **идеологемы философии логистики**:

- создание логистических систем жизнедеятельности;
- оптимизация маркетинговых коммуникаций современного общества;
- выработка технологий развития и социализации человека;

© *Боринштейн Е. Р., Пальчинская М. В.*

- обеспечение оптимального информационно-компьютерного бытия;
- создание системы максимального благоприятствования развития творческого потенциала личности;
- управление финансовыми ресурсами государства с точки зрения приоритетов самореализации.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Бакаев О. О. Теоретичні засади логістики / О. О. Бакаєв, О. П. Кутах, Л.А.Пономаренко – К.: Київський університет економіки і технології транспорту, 2003. – Т. 1. – 430 с.
2. Кант И. Изречения / [сост. и науч. ред. В. Н. Брюшинкин]. – Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2010. – 91 с.
3. Логистика: учеб. Пособие / [под общ. ред. М. А. Чернышева]. – Р.н/Д: Феникс, 2009. – 459 с.

Боринштейн Євген Русланович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»

Пальчинская Марьяна Викторовна – кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К.Д. Ушинського»

УДК 141.5+114+115+316.3

ВІРТУАЛЬНИЙ ПРОСТІР В УМОВАХ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ

В статті аналізується віртуальний простір як специфічний елемент соціокультурного буття сучасного соціального простору. Особлива увага приділяється відмінностям соціального і віртуального простору та часу, оскільки системоутворюючим елементом соціального простору є просторово-часовий концепт, тоді як простір віртуальний відтворює всі події у позачасовій і поза просторовій спосіб.

Ключові слова: соціальний і віртуальний простір та час, соціокультурні трансформації, віртуалізація, буття, соціальна система.

ВИРТУАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО В УСЛОВИЯХ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ

В статье анализируется виртуальное пространство как специфический элемент социокультурного бытия современного социального пространства. Особенное внимание уделяется отличиям социального и виртуального пространства и времени, поскольку системообразующим элементом социального пространства является пространственно-временной концепт, тогда как виртуальное пространство воспроизводит все действия во вневременном и во внепространственном способах.

Ключевые слова: социальное и виртуальное пространство и время, социокультурные трансформации, виртуализация, бытие, социальная система.

THE VIRTUAL SPACE IN THE CONTEXT OF SOCIO-CULTURAL TRANSFORMATIONS

The article examines a virtual space as a specific element of the sociocultural Genesis of modern social space. Special attention is paid to differences between social and virtual space and time as a strategic element of social space is the space-time concept, whereas virtual space reproduces all the

action in a timeless and spaceless way.

Key words: *social and virtual space and time, sociocultural transformation, virtualization, genesis, the social system.*

Актуальність обраної теми зумовлена тим, що простір сучасного соціуму під впливом таких трансформаційних процесів, як глобалізація, інформатизації та віртуалізація, набув ще одного структурного компоненту – віртуального простору. Особливу значимість у даному контексті набуває осмислення впливу віртуального простору на соціальний простір та час.

Ступінь наукової розробки проблеми. У контексті соціальної філософії розгляд даної проблематики має вагомий характер, оскільки сучасне суспільство є по своїй суті інформаційним, а віртуалізація, у свою чергу, уявляє собою концептуальну особливість інформаційного суспільства. Окремі аспекти означеної проблеми аналізувалися в роботах Орехова С., Гримак Н., Опенкова М., Абдєєва Р., Ажажи В., Скворцова Л., Носова Н., Пивоварова Д., Розіна В., Хоружего С., Юхвіда А., Корольова С. та інших. Проблема мережевого часу і простору розглядалася в роботах Кастельса М., Броделя Ф., Валерстайна І., Назарчука А. Українських вчених в контексті зазначеної проблематики бентежить роль медіа у віртуальному просторі. Серед дослідників можемо відмітити Р. Вербового, В. Золяк, О. Кайду, Л. Мудрак, О. Самуляк, А. Сімашову, Л. Федорчук, Л. Цодікова, В. Шевченко та інших.

Мета роботи – проаналізувати особливості віртуального простору у сучасних соціокультурних умовах.

Метадослідження обумовила постановку та вирішення наступних **завдань**:

- дослідити віртуальний простір як складову соціокультурної трансформації;
- окреслити соціальний часта соціальний простір в сутності їх основи зв'язків об'єктів та явищ соціального світу;
- розглянути соціокультурні трансформації в контексті існування віртуального простору;
- окреслити взаємодію соціального та віртуального простору.

У роботах, присвячених філософському осмисленню «віртуального простору», подані різні обґрунтування тих чи інших аспектів цього поняття. Однак цілісного, системного і, найголовніше, завершеного аналізу філософської сутності даного поняття на сьогодні немає. У зв'язку з цим, мета запропонованого підрозділу зводиться до виявлення онтологічних підстав даного феномену. Цей аналіз дозволить виявити його світоглядну і метафізичну значущість.

Найбільш поширене трактування віртуального простору передбачає існування безлічі просторів (соціальний, культурний, політичний, релігійний тощо), які не зводяться один до одного, в яких протікає соціальне і індивідуальне буття. На ньому ґрунтується також ідея поліонтологічності, тобто включеності індивіда в ці простори. Ідея поліонтологічності виявляє себе як в міфологічному, релігійному, езотеричному, так і у філософському світогляді. Прикладом може бути онтологічний плюралізм і дуалізм, які знаходять своє вираження в концепції множинності світів, зокрема, квантової механіки, космології, синергетики. Сьогодні ідея поліонтологічності активно розробляється в такому напрямку як віртуалістика [12, с. 94]. У контексті вищевикладеного також слід виділити концепцію В. Ємеліна, який, спираючись на роботи Ж. Дельоза і Ж. Бодрійєра використовує поняття «симулякр» і характеризує віртуальний простір як «... організований простір симулякрів – особливих об'єктів, «відчужених знаків», які на відміну від знаків-копій фіксують не схожість, а відмінність із референтною реальністю» [6, с. 15].

Для другого напрямку у вивченні проблем віртуального простору характерно визначення його як виду буття. Все розмаїття існуючих підходів до трактування поняття буття пояснюється не тільки різним тлумаченням самого терміна і близьких до нього за змістом понять (сущє, існування, реальність), але і змістом категорій небуття (ніщо, становлення тощо): «Нарешті, заглиблення буття в небуття і заглиблення небуття в буття, що відбувається постійно, суцільно і безперервно, вже містить у собі ключ до розуміння ... віртуальної реальності, оскільки підстави для її аналізу вже закладені в сутності становлення. При цьому

говорити слід, на нашу думку, саме про віртуальну реальність, але не просто віртуальне буття, яке, до речі, передбачає наявність і віртуального небуття» [14, с. 24].

У контексті тлумачення постструктуралізму соціальна система представлена як «єдність ряду умов явищ» [8, с. 297] у межах просторово-часового контексту, який визначає її сутнісні ознаки і властивості. Чуттєве сприйняття дає нам соціальний час та простір лише як вимірювану величину, як раціоналізацію загальної системи «відносин речей взагалі» [7, с. 66]. Апелюючи до І. Канта, можна позначити залежність чуттєвого сприйняття і досвіду від соціального суб'єкта, а саме від притаманних йому форм чуттєвості – часу і простору, «які нібито складають схеми та умови всього чуттєвого в людському пізнанні» [7, С.293]. Аналізуючи простір і час, Кант закріплює за ними віртуальність як апіорі закладену в них властивість: «Починаючи з Іммануїла Канта, філософія поступово розвивалася від ідеї унікальної реальності єдиного незмінного світу до ідеї безлічі світів. Кант елімінував поняття світу заздальгідь даного, помістивши основні форми не у зовнішній світ, але в людську свідомість. Категорії розуму (причинність і матерія) разом із формами чуттєвого пізнання (простір і час) впорядковують хаотичні дані чуттєвого сприйняття... » [1, с. 57].

Час та простір виступають невід'ємними складовими соціальної системи, «...задаючи сенс цього співвідношення» [5, с. 144]. Соціальний час та простір є основою зв'язків об'єктів та явищ соціального світу, оскільки з певною часткою умовності воно може бути представлено як «комплекс відносин, в яких формується можливий соціальний досвід» [9, с. 53]. В якості підґрунтя дослідницької діяльності, яке конструює суспільство як соціальну систему, простір розуміється як взаємне розташування елементів системи, а час – як їх послідовність. Таким чином, основними топіко-темпоральними характеристиками об'єктів соціальної системи виступають впорядкованість і мінливість. Структура часу та простору соціальної системи передусім обумовлена соціальними відносинами [9, с. 51], які визначають, з якою ймовірністю події між собою пов'язані. Саме соціальні відносини визначають просторово-часові інтервали, які займають об'єкти соціальної системи.

Своєрідність соціальних часу та простору полягає не тільки в їх фізичній природі або метафізичній сутності, а у взаємовідносності та варіабельності об'єктів самої соціальної системи. Щоб визначити параметри впорядкованості соціальної системи, що мають просторовий сенс, використовується величина, що описує мінливість – час. Часовий інтервал визначається специфікою протікання подій у часі в конкретній точці простору. У контексті термінології Щюца, який розрізняв природну, фізичну і соціальну реальності, між природним світом і людиною виникає якість середовище-посередник, яке з часом перетворюється на самодостатню реальність, замість попередньої реальності як такої. Технологічно продукований «віртуальний простір» втрачає статус належної виключно сфері техногенних феноменів і стає «метафоричною реальністю», що дозволяє визначити контури соціальних трансформацій.

Але, не враховуючи роль культури у суспільстві, неможливо надати об'єктивну характеристику процесів, які відбуваються в світі. Тому ми наполягаємо на принциповому значенні саме соціокультурних трансформацій.

З нашої точки зору, соціокультурні трансформації – це процес переходу суспільства з однієї стадії розвитку на іншу, що супроводжується зміною розуміння ідеології розвитку суспільства, формуванням нових цінностей і смисложиттєвих орієнтацій, цілей діяльності людини, зміною культурних парадигм розвитку. Ці зміни підготовляють і легітимізують зміни практично у всіх соціальних інститутах суспільства, враховуючи при цьому морфологію культури як суспільства в цілому, так і окремих його частин. Виникаючи в умовах соціокультурних трансформацій, віртуальний простір впливає на соціум, змушує відмовитися від уявлень про універсальний час та простір соціальної системи, які існують у науці, оскільки надає можливість конструювання індивідуального простору та часу.

Для аналізу особливостей соціального простору та часу сучасного суспільства, а також його невід'ємного структурного елементу – простору віртуального, буде використана концепція трансформаційного часу І. Валлерстайна. Відповідно до його дослідницької позиції «кожна

пора має (відповідний) простір, і кожний простір (свій) час, і певні типи часу і простору йдуть один з одним» [17, с.20], тому « час і простір не є двома окремими категоріями, а однією, яку я буду називати «часом-і-простором»» [17, с.11]. Валлерстайн виділяє п'ять видів часу-простору:

- 1) подієвий геополітичний;
- 2) циклічно-ідеологічний;
- 3) структурний;
- 4) нескінченний;
- 5) трансформаційний.

Кризи і зміни не відносяться до циклічно-ідеологічного часу-простору, незважаючи на його здатність визначати кожен нижню точку циклу як кризу і кожен вищу точку циклу – як зміну в бік якісно нового прогресивного соціального устрою. Циклічно-ідеологічний час-простір повторюється у своїй основі, хоча і у формі спіралі.

Структурний час-простір пов'язаний із сучасними соціальними системами. Вони продовжують існувати, оскільки їм властиві деякі незмінні риси, інакше вони не мали б ознаками системи. Але оскільки це історичні системи, тому вони постійно змінюються в кожній деталі, включаючи їх часові та просторові параметри. Ця напруга між циклічними ритмами і соціальними тенденціями – визначальна характеристика геоісторичної соціальної системи. У такій системі завжди є протиріччя, які мають на увазі, що вона повинна в певній точці прийти до кінця.

До двох типів часу – подієвому і нескінченному, Валлерстайн додає два тимчасових типи, згідно із класифікацією Ф. Броделя (циклічно-ідеологічний і структурний), а також особливий тип часу-простору – трансформаційний. Даний тип Валлерстайн пов'язує із якісним часом, періодом особливо інтенсивних звершень і перетворень, який протилежно геометричній моделі чисто кількісного, рівномірного часу: «Трансформаційний «час-і-простір» пов'язаний із поняттям структурного «часу-і-простору», оскільки він може наступити, тільки якщо структури – історичні системи – підійдуть до точки біфуркації з невизначеним результатом [17, с. 22]. Таким чином, Валлерстайн пропонує дисемітричну і нерівномірну діалектику їх взаємодії.

На наш погляд, трансформаційний простір-час у даній інтерпретації відображає специфічність і унікальність соціального простору сучасного суспільства, яке під впливом трансформаційного потенціалу простору віртуального підпадає під суттєві перетворення. Як вже зазначалося раніше, підставою формування віртуального простору став перехід до постіндустріального, або інформаційного суспільства, базисом функціонування якого є інформація і технології, що дозволяють оперативно працювати з нею. Одне з провідних місць посіли комп'ютерні технології, зокрема, глобальні комп'ютерні мережі, які стали технічною основою віртуального простору. Виникаючи в умовах соціокультурних трансформацій, віртуальний простір впливає на соціум, змушує відмовитися від уявлень про універсальний час та простір соціальної системи, які існують у науці, оскільки надає можливість конструювання індивідуального простору та часу.

Віртуальний простір постає як «форма існування, різновид буття у формі тотожності матеріального та ідеального, інтегральна якість, що породжується механізмом репрезентативної належності взаємодіючих елементів складної системи» [13, с. 109]. Найчастіше при аналізі віртуального простору відбувається протиставлення його простору соціальному, проте це не зовсім коректно, оскільки «людина входить у новий техногенно виготовлений світ і її свідомість «формально» відокремлюється від реального світу і переходить немов у «паралельний» простір, в інший світ, причому це світ не тільки споглядань, а світ реальних дій і переживань» [2, с. 101]. Віртуальний простір являє собою свого роду гіперреальність, яка має суттєвий вплив на існуючу систему соціальних відносин і породжує віртуалізацію соціальної дійсності.

Зазначимо, що сутність віртуального світу, з нашої точки зору, ґрунтується на трьох складових: технології, людський фактор і культура.

Особливістю віртуального простору є існування віртуальних організацій. Але, щоб створити віртуальну організацію, перш за все, слід побудувати віртуальний простір, в якому вона буде існувати, і лише після цього можна приступати до розробки і реалізації самої віртуальної технології. Для віртуального простору потрібні не тільки ІТ-технології, але й людська уява. Віртуальний простір є революційним по своїй суті, а тому він не тільки здатний до трансформації, а ще і прагне до неї. Більше того, він розвивається революційно, не дотримується звичайних законів та норм, перетинає без спротиву державні кордони, не дотримується в традиційному розумінні кордонів фізичного простору, і стає передвісником глобалізації. Найважливіше, мабуть, те, що віртуальний простір пропонує нові можливості для бізнесу і менеджменту, у тому числі, менеджменту соціокультурної діяльності (що є безумовно важливим для сучасного суспільства), які (якщо, звичайно, вдасться налагодити успішне управління віртуальним простором) дозволяють впоратися з деякими обмеженнями, характерними для сучасних ринку та соціокультурного середовища.

Принцип організації віртуального простору видозмінює звичні уявлення про час і простір, являючи собою свого роду простір інформаційних потоків із відсутністю часових меж: «Традиційне уявлення про простір як про абстрактні відстані, тобто через призму здатності предмета подолати його за певний відрізок часу, не може бути в мережевому контексті направляючим орієнтиром, оскільки в сучасному контексті соціальних переміщень змінилися осі координат» [11, с. 59].

У віртуальному просторі локальність сприймається як традиція і, багато в чому, як вимушеність, як необхідність, пов'язана з тілесністю буття. Просторовість перестає сприйматися як обмеженість, і нове сприйняття часу сприяє цьому: в мережевих спільнотах час локалізується всередині них і сприймається як тривалість процесу, а не як природний цикл. Простір немов пригнічує темпоральність, часовий вимір, внаслідок чого з'являються якісно нові явища, при яких події, що відбуваються в часі, не корелюють зі звичними ритмами соціальних процесів. Віртуальний простір породжує багатошаровість часу: в той самий момент часу виконуються кілька операцій або завдань. Вирахуваність часу втрачає своє значення і трансформується у тривалість процесів, до того ж асинхронну із простором соціальним.

На трансформацію уявлень про час у віртуальному просторі звертає увагу Мануель Кастельс. Він виділяє дві форми трансформації, що виникають внаслідок одночасності трансляції безлічі повідомлень різними каналами зв'язку та їх колажного об'єднання в утворюваних гіпертекстових потоках, яке проявляється у відчутті безперервного характеру образів цієї інформаціональної культури, з одного боку, а з іншого, – відчутті ефемерності їх існування. Усвідомлення власного буття спочатку немов «стягнутої» в одну точку тимчасової структури розвивалося у межах просторових уявлень (як локально-конкретних, так і абстрактно-космогонічних) і лише поступово дистанціювалося від них. Будучи спочатку смутно усвідомлюваною, спадкоємність часів неодноразово переривалася і поновлювалася знову у процесі еволюції первинних соціальних структур, на основі яких народжувалися цивілізації з притаманною їм безліччю світоглядів: «Початкове відчуття тривалості подій включалось у сприйняті палеоантропом просторових форм, лише поступово складна система часу людини, строкатий спектр різних форм часу, сконцентрованих в неоантропа, збагачували природу палеочасу, трансформуючи його в історичний час, у фактор відтворення суспільної людини – носія соціальної форми руху ... біочас, палеочас, історичний час ... містять у своєму обсязі тимчасові відносини біологічної еволюції, становлення соціального та історії культури» [15, с.106].

Людина, відірвана з потоку соціальних відносин і занурена у віртуальний простір та час, але зберігаючи сприйняття соціальної дійсності, стикається із проблемою суб'єктивного відтворення, реконструювання соціальних смислів і подій, оскільки соціальний час передбачає інтерсуб'єктивність сприйняття тривалості та послідовності зміни соціальних процесів. Це і призводить у дію механізми конструювання специфічного сприйняття послідовності подій

віртуального простору та часу, де є принципова відмінність розуміння часу в онтологічному контексті як об'єктивної послідовності подій і соціального часу як ціннісно-орієнтованої форми сприйняття подій і наділення їх тими чи іншими соціальними смислами.

Звичайна рухливість соціального часу і його можливість стати здатним до деконструкції призводять до прояву феномена витіснення людини з меж цього часу. Вперше про час суб'єкта заговорив Ж. Дельоз, позначаючи його поняттям «суб'єктивність пасивного суб'єкта»: «Особливості виникають в околиці охоплених ними сингулярностей; вони виражають світи як цикли серій, що сходяться та залежать від цих сингулярностей. У тій мірі, в якій позначуване не існує поза своїх виразів – тобто поза позначаючих його індивідуальностей, – світ дійсно є «приналежністю» суб'єкта, а подія дійсно стає аналітичним предикатом суб'єкта» [3, с.142]. Пасивність суб'єкта полягає саме в його «перебуванні» в соціальному часі і в той же час неможливості впливати на даний ні в напрямку минулого, ні у напрямку до майбутнього [4, с.96]. Соціальний час передбачає встановлення відношення людини до світу, що робить її прив'язаною до норморегулюючої дії: діюча людина вибудовує відносини зі соціальним і об'єктивним світом: «Діями я називаю тільки такі символічні виходження назовні, за допомогою яких дійова особа ... знаходить відношення принаймні до одного світу (але постійно також до об'єктивного світу)» [10, с.158].

Такий багатошаровий простір в інформаційну епоху починає володіти парадоксальними характеристиками: з одного боку, він розширюється фізично і віртуально, завдяки новим технологіям; з іншого боку, він скорочується, завдяки все тим же технологіям, оскільки потрібно все менше часу і зусиль на подолання тих самих відстаней. Межі сегменту взаємодії соціального і віртуального простору сучасного суспільства все більшою мірою нівелюються під впливом наступних факторів: по-перше, з огляду на умовність віртуального простору, його суміжна область із простором соціальним теж є умовною, представляючи собою специфічну форму соціокультурної взаємодії; по-друге, сегмент віртуального простору постійно збільшується за мірою ускладнення і вдосконалення новітніх інформаційно-комунікаційних технологій, які інтегруються в соціокультурний простір сучасного суспільства за допомогою комп'ютерних мереж. Це викликає своєрідний метафізичний парадокс: віртуальний простір підсилює сприйняття простору соціального.

Слід зазначити, що на сучасному етапі спостерігається настільки тісна конвергенція віртуального і соціального, що можна говорити про віртуальний простір як один зі способів конструювання соціального буття: «стрімка «мережевізація» суспільства не є випадковим ефектом соціального розвитку і не залишає непорушними інші сфери соціального буття. Мережевий початок глибоко зачіпає структури сучасного суспільства і змушує суспільство жити і бачити речі по-новому» [11, с. 56].

Розгляд обраної проблеми дозволяє зробити наступні **висновки**.

Категорії «простір» і «час» належать до фундаментальних філософських категорій. Незалежно від відмінностей між тлумаченням простору, які існують у царині соціально-філософської думки, загальним для них виявляється уявлення про простір та час як невід'ємні структурні елементи соціального буття. Таким чином, соціальний простір є явищем соціального буття як цілого, де «соціальність» окреслює обрій просторовості залежно від рівня розвитку людини і суспільства.

Соціальний простір як предмет аналізу в контексті даного дослідження актуалізує проблему взаємозалежності з віртуальним простором. Віртуальний простір стає невід'ємним атрибутом сучасного суспільства. Він визначає вектори соціальних перетворень у різних соціальних сферах – економіці, політиці, культурі, освіті, релігії тощо, динаміка яких корелює із особливостями конкретного суспільства, а також впливає на соціалізацію особистості та її соціальну діяльність.

Віртуальний простір органічно вбудовано в об'єктивну систему соціальної взаємодії, де він постає у вигляді системи понять, системи образів і смислів, культурних норм, гіпертекстів, віртуальних транзакцій, які мають дуалістичну сутність. Він є не тільки аналогом взаємодій у

соціальному просторі та часі, але конструює власні просторово-часові характеристики.

Простір представляє собою форму буття матерії, що характеризує її протяжність, структурність, співіснування і взаємодію елементів у всіх соціальних системах. Віртуальний простір – це форма буття, опосередкована комп'ютерними технологіями. Віртуальний простір існує для людини суто актуально, тут і тепер, не маючи протяжності, але як і простір соціальний він має власну структуру.

Час уявляє собою форму буття матерії, що виражає тривалість її існування, послідовність зміни станів у її розвитку. Віртуальний час є дискретним за своєю природою. В умовах віртуального простору відбувається надзвичайне «стиснення» соціального часу аж до його анігіляції. Однією з відмітних особливостей віртуального простору є позачасове існування.

В силу об'єктивних відмінностей віртуального і соціального простору за їх істотним характеристикам, віртуальний простір безпосередньо в процесі свого сприйняття знаходить принципово інші властивості. Насамперед, це пластичність – своєрідне з'єднання здатності до миттєвої трансформації і зміни власної протяжності. Системоутворюючим принципом соціального простору є просторово-часовий концепт, тоді як простір віртуальний знімає просторово-часові відмінності, відтворюючи всі події у позачасовій і позапросторовій засіб. У просторі соціальному відтворюються соціальні явища, тоді як у просторі віртуальному явища представлені у вигляді інваріантів, перетворюючись явища, непідвладні просторово-часовій диференціації. Таким чином, віртуальний простір надає деяким аспектам соціальної взаємодії фрагментарний характер.

Віртуальний простір в умовах соціокультурних трансформацій розвивається революційно по своїй суті. Під соціокультурними трансформаціями ми розуміємо процес переходу суспільства з однієї стадії розвитку на іншу, що супроводжується зміною розуміння ідеології розвитку суспільства, формуванням нових цінностей і смисложиттєвих орієнтацій, цілей діяльності людини, зміною культурних парадигм розвитку.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Возможные миры и виртуальные реальности / Сост. В. Друк и В.Руднев/ – Серия «Аналитическая философия в культуре XX века». – Выпуск I. – М.: 1995. – 199 с. // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://royallib.ru/book/neizvesten_avtor/vozmognie_miri_i_virtualnie_realnosti.html.
2. Гримак Л. Супергипноз виртуальной реальности / Л. Гримак // Виртуальная реальность: философские и психологические проблемы. – М.: Логос, 1997. — 187с.
3. Делёз Ж. Логика смысла / Ж. Делёз ; пер. с франц. Я. Свирского. - М.: Академия, 1995.
4. Делез Ж. Различие и повторение / Ж. Делез. - СПб.: Петрополис, 1998.- 384 с.
5. Дэвидсон Д. Об идее концептуальной схемы // В кн.: Аналитическая философия. Избранные тексты. (Сост. А.Ф.Грязнов). – М., Изд-во МГУ. – С. 144-159.
6. Емелин В. Виртуальная реальность и симулякры / В. Емелин. – Электронный ресурс. – Режим доступа: [http:// www.c-newtech.ru](http://www.c-newtech.ru)
7. Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира / И. Кант // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т.2. – М.: Мысль, 1964. - 510 с.
8. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество, культура / М. Кастельс. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. - 608 с.
9. Койре А. От замкнутого мира к бесконечной вселенной / А. Койре. — М.: «Логос», 2001. – 288 с.
10. Мотрошилова Н. О лекциях Ю. Хабермаса в Москве и об основных понятиях его концепции // Ю. Хабермас. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. – М., 1995.
11. Назарчук А. Социальное время и социальное пространство в концепции сетевого сообщества / А. Назарчук // Вопросы философии. – 2012. – №9. – С. 56 – 67.

12. Носов Н. Технологии виртуальной реальности. Состояние и тенденции развития / Н. Носов.- М.:ИТАР, 1999. – 160 с.
13. Орехов С. Поиск виртуальной реальности: Монография / С. Орехов. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 2002. – 184 с.
14. Становление: бытие и небытие: коллективная монография / ред. Н.Рыбаков. – Уфа, 2001.
15. Ярская В. Время в эволюции культуры. Философские очерки / В.Ярская – Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 1989. - 149 с.
16. Wallerstein I. The Inventions of TimeSpace Realities: Towards an Understanding of Our Historical Systems / I. Wallerstein // Geography. – 1988.
17. Wallerstein I. The Time Space of World-Systems Analysis: A Philosophical Essay / I. Wallerstein // Historical Geography. – 1993. - XXIII, V2. – p. 5-27.

Борисова Татьяна Викторовна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и политологии Днепропетровской национальной металлургической академии Украины (НметаУ)

УДК 930 (1)

ОСОБЕННОСТИ ФИЛОСОФСКОЙ КУЛЬТУРЫ МЫШЛЕНИЯ В ПОНИМАНИИ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ

Рассматривается философское измерение вопросов истории и культуры, реконструкции и интерпретации их в тесной взаимосвязи. Очерчивается круг проблемного поля метафизического, онтологического и ценностного измерения природы и сущности исторического времени и культурного пространства. Особой важности наделяются вопросы методологического осмысления истории, прослеживаются проблемные моменты в интерпретации отдельных категорий философии истории. Критически осмысливаются попытки интерпретации истории как естественной науки.

Ключевые слова: история, культура, личность, эсхатология, ответственность.

ОСОБЛИВОСТІ ФІЛОСОФСЬКОЇ КУЛЬТУРИ МИСЛЕННЯ В РОЗУМІННІ ІСТОРІЇ ТА КУЛЬТУРИ

Розглядається філософський вимір історії та культури, реконструкції та інтерпретації їх в тісному взаємозв'язку. Окреслюється коло проблемного поля метафізичного, онтологічного та ціннісного виміру природи та сутності історичного часу та культурного простору. Особливою важливістю наділяються питання методологічного осмислення історії, відслідковуються проблемні моменти у інтерпретації окремих категорій філософії історії. Критично осмислюються спроби інтерпретації історії як природознавчої науки.

Ключові слова: історія, культура, особистість, есхатологія, відповідальність.

FEATURES OF PHILOSOPHICAL CULTURE OF THINKING ARE IN UNDERSTANDING OF HISTORY AND CULTURE

The philosophical measuring of questions of history and culture, reconstructions and interpretations of them is examined in close intercommunication. The circle of the problem field of the metaphysical, ontological and valued measuring of nature and essence of historical time and cultural space is outlined. The questions of methodological comprehension of history are allotted the special importance, problem moments are traced in interpretation of separate categories of philosophy of history. The attempts of interpretation of history are critically comprehended as natural science.

Keywords: history, culture, personality, eschatology, responsibility.

Особенностью сегодняшнего этапа и актуального состояния развития системы образования, в частности гуманитарного массива знания об обществе, человеке и их истории заключается в доминировании принципов плюрализма идеологий и самого интегрального подхода. Именно этот подход провоцирует и подпитывает моду на междисциплинарный подход в котором реализуется процесс размывания границ познавательного поля для философии (философии истории, философии культуры и философии религии). В связи с таким положением дел возникает резонный вопрос: может ли в таком случае сам познавательный процесс истории, истории культуры и «историческое время» следуя своей внутренней логики выдвигать свои собственные цели, задачи, четко очерчивать пределы познаваемости событий и устанавливать их онтологический статус в контексте всей истории человеческой культуры? Думается нам, что ответ должен быть однозначно утвердительным.

Не секрет, что на сегодняшний день в диспутах философов и культурологов, историков и психологов о вопросах культуры и истории довольно сильно ощутима утрата метафизического измерения этой проблематики. Об актуальности данной темы свидетельствует тот факт, что историческое сознание все больше и больше следует за идеями глобализации в осмыслении даже онтогносеологических аспектов бытия мира и человека. Что уже говорить о попытках обсуждать вопросы культуры и истории. Вдумчивые умы находят ироничность этой ситуации в том, что культура как начало, которое стремилось противостоять силе времени через творчество – сегодня стала одним из ведущих стимуляторов и проводников на пути утраты духовных ориентиров. Такой подход способствует несколько искаженному пониманию и самой истории, истории культуры и ее духовно-исторической миссии. Важно осознать, что от верного понимания истории и исторического времени многое зависит. Легковесный подход к вопросам истории будет оплачен культурным развитием человечества дорогой ценой. Верная философская транскрипция смысла истории может послужить еще одним предохранителем в снятии с личности ответственности за духовную ситуацию в жизни своего «Я» и других людей. Снятие с человека чувства исторической ответственности за существование дарует некую особую иллюзию существования. В этой иллюзии устанавливаются особые принципы бытия. Среди них: утрата связи человеческого существования с Высшим Абсолютом (Богом), процессы секуляризации сознания постепенно сводятся к перерождению символов времени и культуры в пафосную культурную оболочку. В плеяде мыслителей, что основательно изучали и изучают проблему философского измерения истории и культуры, прежде всего, следует отметить Г. Чеснокова, Ю. Семенов, А. Ивина, А. Панарина, Е. Лооне, В. Суханцеву, К. Кислюка и другие.

Цель и задача стоящая перед нами в этом исследовании определяется актуальной необходимостью очертить философско-культурологические и культурно-исторические аспекты философского анализа истории. Сегодня проблема истории и культурного наследия в гуманитарном диспуте стала заложницей плюралистических философских артикуляций. Их аксиологическая и онтологическая тональность широкоформатная и не всегда безопасна для традиционных христианских мировоззренческих установок. Речь идет об ультра крайних идеологов ужаса и страха перед апокалипсическими временами и до яростных сторонников унификации разносортных культурных проектов сомнительной ценности. Такая разбалансировка в культурном пространстве истории не является особенностью только нашего времени. История человечества тому свидетель. В пользу этого свидетельствуют так же слова мудреца II века Игнатия Богоносца, что призывал к трезвости духа и духовному строю мыслей, делая это принципом бытия личности: «Вникай в обстоятельства времени. Ожидай Того, Кто выше времени». Если отталкиваться от такого понимания исторического времени, то следует признать, что христианство и вся христианская культура в истории выступает такой мировоззренческой системой, что уже сейчас предсказывает свой крах в рамках земной истории. Где сама история человечества будет увенчана в конце не Царством Христа, а царством Антихриста.

Возвращаясь к теме о методологическом подходе в изучении истории и всего исторического времени следует помнить, что сама культура по природе своей бинарная. Эта ее раздвоенность находит свое проявление во многих аспектах. Примером могут служить так же и подобные противостояния, иногда даже антагонистического характера как Я-они, они-мы, Бог-Ничто, Логос-Хаос, сакральное-профанное, субъективное-объективное, имманентное-трансцендентное и т.п. Так Ю. Чернявская отмечает в одной из своих работ, что подобная оппозиция, раздвоенность пронизывает культуру насквозь. Более того, пронизывая, таким образом, метафизическое тело культуры она (оппозиция, бинарность) вычленяет отдельные участки своего тотального владычества – разные для народов мира и культурно-исторических эпох.

Все эти проблемные моменты в исследовании культуры и истории позволяют нам выявить в предметном поле анализа круг основных вопросов-тем, раскрытие содержания которых позволяет выйти на рассмотрение следующих аспектов проблематики:

- культурное пространство (реконструкция или демонтаж);
- история в смысловом пространстве культуры;
- культурный смысл истории в свете эсхатологической картины мира;
- проблема личности в рамках культурных традиций;
- роль культурных образцов в вопросах преемственности традиций;
- духовная ответственность личности в культурно-исторической данности и перспективе бытия мира;
- культура как ключ к пониманию истории;
- динамика социокультурных процессов в исторической транскрипции.

Принято считать, что помыслить какую либо культурную ценность не возможно без привязки ее к ее же антагонисту. И это резонно, поскольку происходит сопоставление с идеалом, оценивается с позиции добра и зла, высокого и низкого, духовного и безнравственного. Многое раздваивается, когда речь заходит о человеческом факторе и о его культурно-бытийном пространстве. Философ В. Янкелевич в работе «Смерть» так прямо и говорит: решительно все раздваивается, когда речь идет о человеке. Возможно, именно поэтому и лелеет человечество идею преодоления этого разлада, стремиться к возврату «целого-ума – целомудрия». О проблеме расколотого сознания говорили и говорят многие, указывая на разобщение всего целостного, дробления сфер бытия. Целостное сознания – это грезы человеческой культуры. По содержательному комментарию этой проблемы у М. Дунаева – целостное сознание – целомудрие и «мудрость мира сего» – не соединимы. Потому этот вопрос извечно открыт для человека. Будет ли преодолен этот «разрыв»? Одна из известных и уже довольно устоявшихся в истории человеческой культуры попытка его преодоления – сохранение лучшего в культуре. Процесс отсеивания зерен от плевел, вдумчивой селекции доброго и дурного, что может, содержится в недрах нового, незнакомого, модного и прогрессивного с точки зрения современности уже, по мнению некоторых мыслителей, потерпел поражение еще в XX веке. Причин тому несколько. В этом ключе анализа следует вспомнить Н. Гоголя, который уже в конце своего творческого пути пришел к глубокому осознанию двойственной природы даже земной красоты. Она (красота земная), по его мнению, может и способствовать духовному возрастанию человека, а может и послужить гибелью для его духа. Выходит, что не все противоречия бытия могут и должны быть побеждены силой культурного творчества в истории. И дело тут не в историческом времени и его сущности, а в эсхатологической природе самой культуры и истории человечества.

Основным посылом на старте анализа этой темы может, выступит тезис в качестве определения, где философия истории будет пониматься как «борьба за истину во времени». Философия истории не только стремится отыскать истину, но и неким образом обладает критериями ее постижения.

Не секрет, что феномен исторического времени окружен тайнами, и философские науки не обладают необходимыми средствами исчерпывающего объяснения этого феномена. Вместе с

тем, это лишь разжигает интерес к этой теме среди мыслителей различных школ и направлений. Некоторые попытки в исследовании этой темы выдвигают этот вопрос в довольно неожиданной постановке. Примером тому могут служить размышления И. Берлина на тему «Естественная ли наука история?». Сам мыслитель отвечает на этот вопрос категорическим «нет», но такая форма постановки проблемы свидетельствует нам о том, что такие попытки вообще предпринимались. И это требует от гуманитарного подхода должной и жесткой реакции. И. Берлин условно повышает градус актуальности этого вопроса задаваясь вопросом: стоит ли истории стремиться в будущем стать естественной наукой? Поиски всех «за» и «против» тревожат мыслителя как проблема слабости и ограниченности познавательных способностей человека. В свой анализ этой темы английский мыслитель постепенно вовлекает суждения философов рационалистического толка – Аристотеля и Р. Декарта. Критически осмысливая не готовность некоторых современников принять факт того, что история не является естественной наукой философ отмечает: «Как бы то ни было, логика исторической мысли и действенность ее методов не стали центральной проблемой для ведущих логиков современности. Причины этого просты и понятны. Но все же удивительно, что философы посвящают большую часть своего времени размышлениям над такими науками, как математическая физика, о предмете которой лишь не многие из них имеют сколько-нибудь подробное представление, и совершенно игнорируют историю и прочие гуманитарные науки, с которыми они достаточно подробно знакомились, когда учились» [2; с. 70-71].

Обличая их критическим анализом, И. Берлин подытоживает свои размышления на эту тему следующими словами: «Надеяться на успех таких попыток не просто бесполезно, но абсурдно, ибо превратить историю в естественную науку – не идеальная цель, которая пока не достижима по человеческой слабости, а химера, порожденная непониманием самой природы естественных наук, или природы истории, или того и другого» [2; с. 121].

Не менее интересна эта проблема в контексте ее методологического измерения, а именно внимание категориальному аппарату в ней. Различные подходы и способы познания истории предполагают и появление новых понятий (или даже категорий) и замыслов относительно связи новых категорий с теми, что принято считать философски устоявшимися и традиционными. Эти понятия не просто способны возникать, но и осваиваясь занимают свое особое место в категориальном аппарате философии истории. Обогащение категориального массива и через комбинирование с традиционными понятиями должно пониматься как закономерный процесс в сфере познания. Одним из таких понятий уже может стать понятие «дух времени».

Не стоит спешить рассматривать это понятие, поверхностно считая его литературным эпитетом, что оттеняет пафосный окрас всей философии истории. Философско-аксиологические осмысления развития культуры не возможно без рассмотрения воплощенных качественных онтологических свойств самого исторического времени. В центре внимания такого анализа должен стоять, прежде всего, человек. Возможно, потому так привлекательна глубоковесна идея А. Гуревича об антропологическом смысле топологии времени. Конечно, А. Гуревич в философии культуры акцентирует внимание на человеке как на субъекте, а не объекте всей исторической канвы человеческого бытия. По его мнению человек не рождается с «чувством времени», его временные понятия всегда определены именно той социокультурной средой, к которой он принадлежит. Вследствие такого подхода на проблему перед исследователем будут открываться первичные онтологические сущности явлений культуры и истории.

В контексте актуальной ситуации в мире и в Украине относительно внимания к историческому прошлому и методов его осмысления и сохранения слова А. Гуревича о проблеме «территории историка» звучат убедительно верно. Так А. Гуревич размышляет: «Но это понятие - "территория историка" - я хотел бы рассмотреть под несколько иным углом зрения. Причина заключается прежде всего в том, что в историографии на протяжении последнего десятилетия отчетливо наметилась тенденция, которая не может не внушать

определенных сомнений и даже служит поводом для нового рассмотрения далеко не новых проблем исторического знания, исторической гносеологии. В трудах историков, принадлежащих к весьма различным направлениям, довольно настойчиво повторяется мысль о том, что это историк изобретает свой собственный предмет, это он создает исторический источник, и в конечном итоге исследование истории расценивается как ее создание, как ее "изобретение". Не показательно ли, что вышедшая несколько лет назад книга американского историка Нормана Кантора носит название "Изобретая средневековье". Кантор задается целью показать, что ведущие, на его взгляд, историки-медиевисты XX столетия избирали темы своих исследований и разрабатывали их, исходя прежде всего из своих личных склонностей и умственных предрасположений, исходя даже из собственного "бессознательного", с одной стороны, и повинувшись тому давлению, которое на них оказывает социально-психологическая среда и политическая ситуация – с другой» [3; с. 562-563].

Не секрет, что онтогносеологические и методологические сложности в области философской рефлексии истории и исторического времени лежат в плоскости понимания проблем имманентной и трансцендентной природы культуры. Такой подход убедительно отвергает желание некоторых деятелей конструировать ложные идеалы и принципы морали в осмыслении исторической перспективы человечества. Ясно и то, что не все противоречия бытия побеждаются силой «потока исторического времени». Все это наводит нас на мысль, что осмысление истории в философском ключе без категорий «человек» и «культура» не мыслимы нами в принципе.

Возможно, это покажется моментом масштабного расширения анализа, но вместе с тем это и углубит его. История должна так же осмысливаться и как опыт, что изначально дан в культурно-онтологической картине мира.

Следует отметить и такой важный момент как, тот, что заявка на анализ истории и культуры в статусе предмета философской рефлексии требует с нашей стороны и критической оговорки. В рассмотрении проблем исторического и культурного прошлого различных эпох сегодня довольно модно использовать метод моделирования. Это не удивительно и больше чем дань моде. Поскольку очень удобно рассматривать не сам объект в его реальности, а лишь особую систему взаимосвязей и параметров культурного и исторического пространства. В связи с таким положением дел возникает закономерные вопросы для философа-исследователя: имеет ли в таком случае сам философ права на интерпретацию? А в случае разногласия и полемики кто наделен исключительным правом выбирать между различными философскими интерпретациями (домыслами, допущениями, моделями)? Вопросы сложные, но актуальные во все времена. Так у А. Гуревича есть попытка ответить на них, когда он пишет следующее: «Когда говорят, что историк создает свой собственный предмет, то в этом есть определенный смысл. На мой взгляд, смысл этот заключается в том, что историк формулирует проблему своего исследования. Она, разумеется, диктуется логикой исторического знания, теми трудностями, с которыми оно столкнулось. Вместе с тем проблемы, которые ставит историк, прямо или косвенно связаны с потребностями современной культурной и идеологической жизни. Понятно поэтому, что проблема исследования действительно в огромной степени зависит от историка, высказывающегося как бы от имени того общества, той культуры, к которым он принадлежит. Мы не можем задавать прошлому вопросы, которые нас оставляют холодными, которые нас не интересуют. В основе всякого научного изыскания всегда лежит некий человеческий интерес. И поэтому естественно, что историк вопрошает прошлое от имени современности. Но это, разумеется, не значит, что он навязывает прошлому актуальные для его общества проблемы. Хотя они подсказаны ему современностью, в том числе и другими социальными науками, эти проблемы формулируются им, если это серьезный историк, не в той прямой форме, в какой они стоят перед ним ныне и здесь. Речь идет о том, что эти проблемы релевантные для его исторического изучения» [3; с. 564].

А. Гуревича не страшит и не пугает утрата объективности взгляда (даже идеализация объекта исследования) при реконструкции исторических событий, в этом видится

единственный путь исследователя этой тем культуры и истории: «Всякая историческая реконструкция, т. е. попытка восстановления прошлого, есть, по своей природе, несомненно историческая конструкция. Мы строим новую картину, которая в конечном итоге соответствует каким-то ожиданиям, общим умонастроениям, коренным мыслительным установкам нашей эпохи. Но мы строим этот мир прошлого, исходя из тех посланий и указаний, которые мы черпаем в источниках; и чем более внимательно мы в них вслушиваемся, всматриваемся, тем скорее мы можем заполнить конкретным содержанием эти общие модели, проецируемые нами на прошлое. Здесь "идеальный тип", "исследовательская утопия" непрерывно проверяется историческим материалом, модифицируется в одних случаях и отвергается и заменяется новыми исследовательскими моделями в других. Этот "идеальный тип" является совершенно необходимым инструментом познания для всякого мыслящего и ответственно работающего историка» [3; с. 598].

Особое место во всей структуре анализа истории, исторического времени и их культурологической значимости должно отводиться проблеме религиозного смысла времени. Главным и определяющим философским обоснованием в таком подходе будет служить идея об эсхатологической природе самой культуры и истории в целом. Чрезвычайно важным условием качественной философской оценки социально-исторической действительности является идеологическая направленность такой оценки. Философско-антропологическая направленность в определении смысла и сущности истории и культуры не являются случайными для мыслителей. Человек и человечество – это носители (субъекты) всего исторического процесса. Пересечение культурных проектов в особом метафизической плоскости и конструируют на каждом отдельном историческом этапе то, что принято называть «историческим пространством». Потому уже сам анализ истории характеризуется сочетанием в себе универсальности и мировоззренческой значимости. Однако это тема для отдельного разговора.

Все эти размышления открывают нам горизонт иных проблемных точек в исследовании культуры и истории. Среди них особое место может занять вопрос «элитарности культуры» и ее исторической значимости. Возможно, удастся найти основания для постановки одного из интересных вопросов современности: элитарность культуры – это признак кризиса культуры или очередная степень духовного возрастания в истории человеческой мысли?

В культурном пространстве личности человека всегда есть прошлое время бытия, но оно не исчезает, а преобразуется. Проблема оглядывания в историю – это вопрос о временных границах бытия и культуры. Некоторые риторические вопросы так и остаются без ответа: всегда ли забыть историю – это думать о будущем? Всегда ли конструирование будущего – это оглядывание в историю прошедшего? Эти и другие вопросы расширяют предметное поле философского измерения культуры и истории и представляют интерес для дальнейших наших исследований на эту тему.

Подытоживая все наш анализ отметим ряд важных выводов:

1. Процесс анализа вопроса кризиса культуры должен быть осмыслен как момент «преодоления»

2. самого кризиса, а не «оформление» его в новые условия культурно-исторической ситуации развития современного общества.

3. Историческое время способно вносить в культурное пространство новый принцип духовного бытия человека и общества, так же историческое время может и должно постулироваться как онтологическое основание культурного бытия.

4. Вопросы методологического измерения истории в философии должны пониматься не только как проблема техники раскрытия смыслов, поскольку богатство исходного историко-философского материала определяется тем, как мыслителем были обозначены метафизический контекст и символическое измерение исследуемых исторических событий и культурных феноменов.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Аскольдов С. Время и его религиозный смысл/ С.Аскольдов // Вопросы философии и психологии. – М., 1913 . Год XXIV, Кн. 117 (II). – С. 137 -173.
2. Берлин И. Философия свободы. Европа. – М.: Новое литературное обозрение, 2001. – 448 с.
3. Гуревич А. Я. История – нескончаемый спор. М.: Российский.гос. гуманитар. ун-т, 2005. – 889 с.
4. Дунаев М. М. Вера в горниле сомнений: Православие и русская литература в XVII-XX веках. Монография. — М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. — 539 с.
5. Спекторский Е. Христианство и культура. – М.: Центр стратегической конъюнктуры. 2013. – 360 с.
6. Чернявская Ю. Трикстер, или путешествие в Хаос. / Ю.Чернявская // Человек №3, 2004. – С. 37 -52.
7. Янкелевич В. Смерть.– М.: издательство Литературного института, 1999. – 448 с.

Гансова Емма Августівна – доктор філософських наук, професор кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Державного закладу «Південноукраїнського національного педагогічного університету ім. К. Д. Ушинського»

Онищук Віталій Михайлович – доктор соціальних наук, професор, завідувач кафедри соціології ІСН ОНУ ім.І.І.Мечникова

ЗНАЧЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ КЛАСИЧНОЇ СОЦІОЛОГІЧНОЇ СПАДЩИНИ ДЛЯ РОЗУМІННЯ ПРОЦЕСУ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИФІКАЦІЇ В СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

В творах українських соціологів 19-го початку 20-го століть ми знаходимо ідеї стосовно національної диференціації та інтеграції, спираючись на які на теоретичному та емпіричному рівнях важливо простежити динаміку національно-ідентифікаційного процесу. Розглянуті нами теоретичні положення дозволяють сформулювати дослідницькі завдання та гіпотези для конкретно-соціологічних досліджень.

Ключові слова: нація, ідентифікація, цінності

ЗНАЧЕНИЕ УКРАИНСКОГО КЛАССИЧЕСКОГО СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ ДЛЯ ПОНИМАНИЯ ПРОЦЕССОВ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ В СОВРЕМЕННОМ УКРАИНСКОМ ОБЩЕСТВЕ

В произведениях украинских социологов 19-го начала 20-го веков мы находим идеи относительно национальной интеграции и дифференциации, опираясь на которые как на теоретическом, так и на эмпирическом уровнях важно проследить динамику национально-идентификационного процесса. Рассмотренные нами теоретические положения позволяют сформулировать исследовательские задания и гипотезы для конкретно-социологических исследований, а также обобщить, проанализировать, интерпретировать их результаты.

Ключевые слова: нация, идентификация, ценности

IMPORTANCE OF UKRAINIAN CLASSIC SOCIAL HERITAGE FOR UNDERSTANDING THE PROCESSES OF THE NATIONAL IDENTITY IN THE MODERN UKRAINIAN SOCIETY

We find ideas of national integration and differentiation in the works of Ukrainian classical sociologists of 19 -20 centuries. They permit to watch dynamics of the national

identification process on the theoretical and empirical levels. These theoretical conceptions may be useful for determination goals, hypothesizes. interpretation empirical investigations results.

Key words: *nation, identification, values*

Найбільш актуальною проблемою в контексті даної теми є питання про еволюцію етно–та націогенезису в умовах ХХІ століття, характерною ознакою якого став процес глобалізації. З цього приводу в творах українських соціологів 19-го початку 20-го століть ми знаходимо ідеї стосовно національної диференціації та інтеграції, спираючись на які на теоретичному та емпіричному рівнях важливо простежити динаміку національно-ідентифікаційного процесу.

Розглянуті нами теоретичні положення дозволяють сформулювати дослідницькі завдання та гіпотези для конкретно-соціологічних досліджень. Емпіричні дослідження, загальнонаціональні та регіональні, показують динаміку національно-ідентифікаційного процесу.

Національна ідентифікація сьогодні в значній мірі досліджується на рівні емпіричної соціології. Однак цього недостатньо для розуміння сутності даного процесу. Національне питання кожного разу набуває особливої актуальності в певних історичних умовах.

. В ХХ й в ХХІ століттях в Україні повторюється ситуація, яку Європа пережила ще в 18-му та 19-му століттях. Утворення національних держав завжди супроводжувалось ідеологічним та науково–теоретичним обґрунтуванням. Політичні ідеології та соціолого-філософські теорії уявляли собою науково-теоретичне оформлення глибинних народних традицій, цінностей, які часто були «замішані» на релігійних віруваннях.

Звернення до української класичної соціологічної спадщини допомагає краще зрозуміти механізм зародження національної ідентифікації, або національної самосвідомості. Цей процес проходив як на рівні масової повсякденної свідомості, так й на вищих щаблях суспільної свідомості, на теоретичному та ідеологічному рівнях.

Аналіз ідей представників націології дозволяє вирішити дві проблеми. По-перше, визначити методологічні засади дослідження етно-національних угруповань, бо кожний вчений спирається на певні філософські принципи в підході до пізнання нації; по-друге, простежити раціональні форми національної ідентифікації, бо кожний вчений як представник своєї національної групи намагався свідомо підкреслити її особливості (психічні, культурні, історичні).

Українські мислителі ХІХ століття зробили багато для того, щоб пізнавальними засобами визначити українську націю, заявити про її специфічне буття в межах Російської держави, тобто ідентифікувати її як «самість».

В рефлексії діячів «Кирило-Мефодіївського братства», а також в уявленнях продовжувачів їх справи українська нація постає як духовна монада. Головні прояви духовності, що притаманні українському народові, існують у вигляді сталих психологічних рис національного характеру, естетики, фольклору, мови, традицій, звичаїв, народної філософії, релігії. Всі ці прояви поєднуються спільною для них категорією «цінність». Слід зауважити, що національна ідентифікація починається з визначення духовних цінностей народу.

Діячі української культури намагались ідентифікувати свою націю через зіставлення її цінностей з цінностями інших національних груп. Звичайно, можна трактувати твір Костомарова «Дві руські народності» як прояв русофобії, але ж можлива й інша його інтерпретація. Протиставляючи риси характерів росіян й українців, Костомаров намагається позначити психолого-культурні межі українства.

Спосіб самоідентифікації через визначення сталих рис національного характеру не сприймався всіма вченими однаково. Так, Драгоманов неодноразово виступав проти консервації та романтизації цінностей «мужицької» культури. В цих двох підходах (Костомарова та Драгоманова) до теоретичних початків визначення нації міститься методологічний принцип її вивчення. В уявленні Куліша та Костомарова нація може існувати

лише в статистиці, лише в її чистому вигляді, М. Драгоманов бачить націю в динаміці. Для нього культурні впливи, культурна взаємодія є необхідними умовами розвитку українського народу, історія якого повинна стати часткою загальноєвропейського процесу.

Суттєвою рисою нації є її мова. Проблема мови в ідентифікації української нації посідає важливе місце, навіть більш значиме, ніж у визначенні титульної нації колишньої російської імперії. Ідентифікаційний процес, пов'язаний з мовою, стане зрозумілим, якщо брати його в історичному контексті. Валувський указ 1863 року і Ємський акт Олександра II в 1876 р. Мали покласти край існуванню мови як культурного фактора українства.

Пізнаючи духовність своєї нації Драгоманов спеціально звертається до мови народу як прояву його свідомості, символічної системи народної творчості, скарбниці історичної пам'яті.

Ідентифікуючи націю, українські вчені поряд з духовно-культурними її ознаками зупиняються на політичних. Так, В. Липинський, полемізуючи, зауважує в праці «Листи до братів-хліборобів»: «Нація для нас – це всі, мешканці даної Землі і всі громадяни даної Держави, а не «пролетарі!», і не мова, віра, плем'я» [3].

Політичний аспект національної ідентифікації як і культурно- психологічний часто має вигляд порівняння, бо, лише порівнюючи, можна визначити свою власну сутність. Звичайно, що першим об'єктом подібного зрівняння стають найближчі за культурно-антропологічними ознаками групи (українці й росіяни).

Політичний ракурс потребує розширення меж зіставлення. Національна українська інтелігенція звертає свої погляди до європейських народів. Це стосується Драгоманова, Липинського, Грушевського та інших.

Таким чином, національна ідентифікація є груповим визначенням, яке здійснюється представниками нації на рівні побутової свідомості й на рівні наукової теорії, як рядовою людиною, так й інтелектуалами. Останні розуміють під ідентифікацією пізнання історії, культури, психології народу, його самобутності в порівняльному аспекті. Це пізнання в своєму концентрованому вигляді утворює ядро національної ідеї.

Особливості визначення (ідентифікації) українстводобре простежуються в творчості М. Драгоманова. Він належить до тієї когорти вчених, які здійснювали процес національного пізнання, знаходячись не осторонь, а заглибившись в народне духовне середовище. Соціологічність М. Драгоманова полягає в тому, що він в пошуках ідентичності українців звертається до історичних чинників, які зумовили особливі риси українського національного характеру. Серед таких історичних умов – залежний стан українського народу. «Українству у нас одводилась така доля, яку воно само могло займати по своїй культурній силі. А так як та сила була слабша од російської, то українство у нас було підрядним» [2], – зауважує М. Драгоманов.

Позиція Драгоманова відрізняється від підходів інших дослідників національної духовності або ідентичності. Гердеровсько-Гегелівська культурологія, чи психологія народів Вундта надавали етнічній групі психологічні характеристики, що вважались довічними. Наприклад, М. Бердяєв відкриває «тайники» російської душі: «Религиозная формация русской души выработала некоторые устойчивые свойства: догматизм, аскетизм... устремленность к трансцендентному...» [3].

Полемізуючи з подібними думками в українській літературі, Драгоманов стверджує: «Немає і не може бути постійних національних ознак, стоячих без переміни національних духів. Коли ж ми станемо при думці, що головне діло – поступ... політичний, соціальний і культурний, а національність є тільки ґрунт, форма та спосіб, тоді ми певні, що послужимо добробуту й просвіті нашого народу, а вкупі з ним й його національності...» [4].

Специфіка культурологічного напрямку в українській соціології стає особливо виразною, якщо її порівняти з російською.

Сучасний дослідник творчості М. Драгоманова Л. О. Гаєвська звертає увагу на різницю, яка існує між розумінням сутності людини в російській і українській культурній традиції: «В естетиці російської демократії культура підпорядкована політиці... Культурософія української

© *Гузенко М. С.*

демократії розчиняє політику в культурі...» [5].

Демократизм Драгоманова сконцентрований в його формулі: «особа — нація». Він добре усвідомлює діалектичний зв'язок між ними, вважаючи, що показником розвину тості нації є становище кожного окремого індивіда в межах національної держави. Російській тріаді: «самодержавіе – православіе — народність» Драгоманов протиставляє свою: «свобода братство –справедлівість», в якій примат мають індивідуалістичні цінності.

Не викликає сумнівів актуальність ідей українських класиків, їх значення для розуміння сутності політичних, культурних, соціальних процесів, які мають місце в сучасному українському суспільстві. Всі ці положення можуть бути ідеологічним обґрунтуванням боротьби за незалежність, яка сьогодні продовжується в формі політичного протистояння між Росією та Україною.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Липинський В. Листи до братів-хліборобів /В.Липинський – Відень, 1926.-с.13
2. Драгоманов М. Літературно-критичні праці /М.П.Драгоманов –К.:Наукова думка.1970.-Т.2.- с.456
3. Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма /Н.Бердяев – Париж, 1955.-с.9
4. Драгоманов М.Українська література.1866-1873р.р./М.Драгоманов. Літературно-критичні праці.- т.2. с.367
5. Гаєвська Л.О. Літературно-естетична концепція М.Драгоманова //Л.О.Гаєвська. Штрихи до наукового портрета М.Драгоманова.- К.Наукова думка. 1991.-с.48-49.

Гузенко Микола Сергійович – магістр філософії, преподаватель изобразительного искусства ОСША №121 (Одесса)

СТРУКТУРА ДИНАМИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ ЯВЛЕНИЯ КУЛЬТУРЫ И ЕЕ ЗАВЕРШЕННАЯ ЭНЕРГИЯ ДВИЖУЩИХСЯ НАЧАЛ ЭНТЕЛЕХИИ – ДУША: «УМ», «ЧУВСТВО», «ВОЛЯ». «ТРЕУГОЛЬНИК» – ИЗМЕНЯЮЩЕЕСЯ ОСНОВАНИЕ ДВИЖУЩИХСЯ НАЧАЛ

(к теме: «определение понятия «культура»*)»)

Определение понятия «культура» служит основой названия темы. В аспекте содержания определения проводится исследование совокупности существенных свойств культуры. Дана: Модель целостности мира, как всеобъемлющего движения – тела, души и духа где стороны этих активных начал образуют фигуру «треугольника», а его вершины это изменяющееся основание системы: «философия», «мировоззрение», «культурология» внутри такого явления, как «культура», которая состоит из движущихся начал энтелехии: ума, чувства и воли.

Ключевые слова: «философия», «мировоззрение», «культурология», Модель целостности мира.

СТРУКТУРА ДИНАМИЧНОЇ СИСТЕМИ ЯВИЩА КУЛЬТУРИ ТА ЇЇ ЗАВЕРШЕНА ЕНЕРГІЯ РУХОМОГО ПОЧАТКУ ЕНТЕЛЕХІЇ – ДУША: «УМ», «ПОЧУТТЯ», «ВОЛЯ». «ТРИКУТНИК» – ОСНОВА РУШІЙНИХ ПОЧАТКІВ, ЩО ЗМІНЮЮТЬСЯ.

Визначення поняття «культура», є основою назви теми. В аспекті змісту даного визначення проводиться дослідження сутності існуючих властивостей культури. Надано: Модель цілісності світу, як всеоб`ємного руху - тіла, душі та духу, де сторони цих активних початків створюють фігуру «трикутника», а його вершини це змінна основа системи:

«філософія», «світогляд», «культурологія» всередині такого явища як «культура», яка є рухомих початком ентелехії: розуму, почуттів, та волі.

Ключові слова: «філософія», «світогляд», «культурологія», *Модель цілісності світу*

STRUCTURE OF DYNAMIC SYSTEM PHENOMENA OF CULTURE AND HER FINISHED ENERGY OF MOVING BEGINNINGS ENTELECHIES – SOUL: "MIND", "FEEL", "WILL". "TRIANGLE" – CHANGES BASIS OF MOVING BEGINNINGS

The definition of the notion "culture" serves the basis of entitling the theme. The amount of essential culture features is investigated in regard to the content of definition. The following is given: The model of world entity as the over-embracing movement - body, soul and spirit, where the sides of these active beginnings form "triangle" and its tops is the changing system foundation: "philosophy", "worldview", "cultural studies" within such notion as "culture", which consists of the entelechy beginnings: brain, feeling and will.

Key words: "philosophy", "world outlook", "cultorology", *Model integrity of the world.*

Если даже предположить, что умственная, нравственная и политическая жизни могут, вообще говоря, развиваться рядом, все-таки очевидно, что развитие их идет далеко не одинаковым темпом»[8, С.37]. Эдуард Бернетт Тайлор.

Определение: Культура - это душа человечества, выраженная в этно-ментальных формах.

Взгляд: Культура^(A-1) - это душа человечества, выраженная в этноментальных формах^(B-2)... Если душа есть форма энтелехии тела^(V-3), а содержание души есть ум, чувство, воля^(G-4) (начала завершенной энергии энтелехии)^(D-5), то этноментальные^(J-6) формы суть выражения этих начал в истории культур.

Ключ: А-1*. Определение культуры крайне чувствительно к малейшим искажениям. Между тем, существует множество иных определений культуры. Большинство из них страдает односторонностью, ограничивая это понятие сферой ценностей, или навыков. Этот разрыв деятельности (навыки) и ее результатов (ценности) обусловлен отрывом понятия культуры от понятия идеала и попыткой строить теорию культуры без теории идеала. Но как ясно сказано Брянским В. П.: - «Культура без идеала – это то же, что человек без тела (в прямом и переносном смысле)» [4, С. 494] Понятие культуры необходимо, чтобы выделить тот аспект (ракурс, срез) социальной жизни, который связан с определенным социальным идеалом (самосогласованной системой утилитарных и духовных идеалов). Поскольку в развитом обществе имеет место взаимодействие различных социальных идеалов (различных систем утилитарных и духовных идеалов), постольку общество, как правило, представляет собой переплетение и взаимовлияние разных культур. В конечном счете, социальный идеал задает представление о том, каким должен быть образ жизни носителя этого идеала в целом. Если общезначимость социального идеала связан с общностью происхождения его носителей, то такой идеал называется этническим, а множество его поклонников образуют этнос. Этнический идеал включает и представление о том, на каком языке люди должны говорить друг с другом (общность языка) и в какой манере им следует общаться (общность психического склада). Этническая доминанта^[34] являет человеку общность идеалов, где общественно-культурные закономерности определяют ее основные стороны социального явления: «внутренне-психическая и внешне-символическая^[12] » [5]. Каждая культура в своем роде, имеет свой символ^[12] (в символах цвета – флаг, герб; в символах животного мира - птиц, зверей; в символах растительного мира – листья, деревья; в символах мира вещей и знаков – крест, звезда). «Окунуться и понять культуру других народов и, главное,- сущностное положение в ней человека, нам помогает именно символ, запечатлевшийся в особой форме – языке культуры, а потому символический язык всякой – китайской, арабской, византийской, древнеафриканской, или современной американской – это, прежде всего, то, каким образом

человек мыслит о себе и своем положении в мироздании. » [2, С. 11]. «Все достижения культуры символичны, а не реалистичны. Культура не есть осуществление, реализация истины жизни, добра жизни. Она осуществляет лишь истину в познании, в философских и научных книгах; добро – в нравах, бытии и общественных установлениях; красоту – в книгах стихов и картинах, в статуях и архитектурных памятниках, в концертах и театральных представлениях»[3, С.164]; к тому же, виртуально обнажает борьбу добра со злом – в документальных и художественных кинофильмах и компьютерных играх. Культура связана с культом (на первый взгляд - простая форма образования слова «культура» от слова «культ-» - «-ура»). Культура, как отметил Бердяев - «развивается из религиозного культа» (символа)^[12]; «божественное – лишь в культе и религиозной символике» [3, С.164]. «Культура – есть результат дифференциации культа, разворачивания его содержания в разные стороны. Философская мысль, научное познание, архитектура, живопись, скульптура, музыка, поэзия, мораль – все заключено органически целостно...»[3, С.166]. Всякая культура (даже материальная) есть культура духа, и имеет духовную основу, [этноментальную форму, общую духовную настроенность человека]. Всякая культура - продукт творческой работы духа над природными стихиями. «Культура есть живой процесс, живая судьба народа» [3, С.166].

В-2. Этнические [ethnikos: народный, (племенной),] и ментальные [духовные] образования идеала, которые осуществляются из вещества активного начала энтелехии [метафизической энергии души: ума, чувств, воли] и лежат в основе ценностей, являются формой сознания: коллективного, индивидуального и общественного. «Интерсубъективный по своей сущности мир ментальности, осознаваясь и рационализируясь только выборочно, только «пятнами», связывает высокорационализированные формы сознания (науку, философию, политику, идеологию, религию и т. п.) с миром бессознательных структур, с неосознанными культурными кодами, определяя тем самым образ целостной жизни человека» [11, С.177]. Гештальт энтелехии тела - душа. [Gestalt, из немецкого: форма, образ, структура, ограничение, контур. В форме степень гештальта характеризуется как резкость, замкнутость или не замкнутость очертаний (контура), где части определяются целым. (Например, центр гештальта - формы человека:- его лицо)].

В-3. Аристотель называет душу первой энтелехией жизнеспособного тела. Энтелехия тела, которая осуществляется в формировании, изменениях и деятельности тела, по Аристотелю, является - душа^[6]. [ἐντελέχεια - осуществленность, от ἐντελέχειας – законченный и ἔχω - имею]

Г-4. Душа человека видна во всех сторонах его жизни: мыслительной, деятельной и чувствующей; в них проявляются высшие стремления, рождаемые вследствие соединения его души с духом. Человек представляет собой типичную диссипативную^[30] систему, которая может существовать как физически, так и духовно только при условии постоянного обмена со средой веществом, энергией и информацией (питание, дыхание, теплообмен, выделение, размножение, познание, производство утилитарных и духовных ценностей, общение и т. п.). Множество таких систем образуют ту или иную социальную организацию, или корпорацию (семья, школа, предприятие и т. п.)

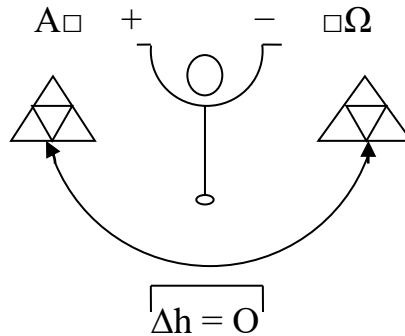
Д-5. Трихотомическое начало души есть ум, чувство, воля – это те же начала завершенной энергии энтелехии по Аристотелю. Трихотомическая концепция развернута в антропологии, психологии (философией жизни), в богословии (теологии), в системе Гегеля, в частности В. Вундтом. Также о трехчастной природе человека писал Афанасий Великий^[1]... В содержании концепции предлагаемой Афанасием Великим, трихотомическое начало – например, есть разделение человека на душу, тело, дух...^[2].

Ж-6. Ментальность с латинского – образ мышления, «общая духовная настроенность человека, группы»[10]. В конкретных исследованиях различают детскую, национальную, тоталитарную, европейскую, африканскую, бюрократическую, средневековую и другие ментальности. Ментальность – совокупность готовностей, установок и предрасположенностей индивида или социальной группы действовать, мыслить, чувствовать и воспринимать мир

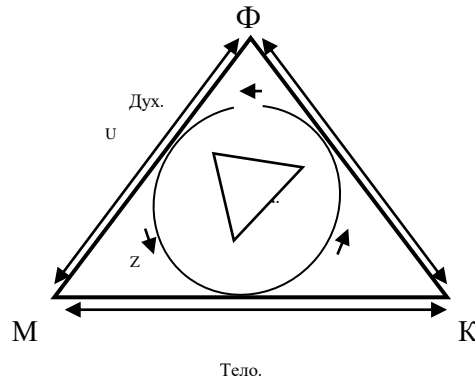
определенным образом. «Ментальность формируется в зависимости от традиций, культуры, социальных структур и всей среды обитания человека и сама в свою очередь, их формирует, выступая как порождающее сознание, как трудноопределимый исток культурно-исторической динамики» [11, С. 176-178].

Согласимся на условие, что три начала – тело, душа и дух, можно представить в виде равностороннего треугольника^[3].

Таким образом, эти активные начала создадут фигуру, стороны которой - это тело, душа и дух, а вершины – Ф – [философия] ↔ М – [мировоззрение] ↔ К – [культурология].



Это факторы, которые образованы вследствие динамических процессов в самой культуре, то есть воля к жизни и воля к культуре; душа в жизни и душа в культуре; дух жизни и дух культуры. Воля к жизни рождает дух жизни, дух жизни создает душу в жизни, душа в жизни возделывает волю к культуре; воля к культуре воссоздает дух культуры, но волевой дух культуры губит душу в культуре, и изменяет основание треугольника. Происходит апокастасис^[14] [Αλόκαστάσις] жизни, поворот "треугольника" и превращение Δ – содержания системы начал явления культуры: Ф – [философия] → в ↔ М – [мировоззрение] → в ↔ К – [культурологию]. Это движущий фактор осуществления: Δ h (h-души = U - ума + Z - чувства + V- воли) как (O – [έντελέχης]; entelechies).



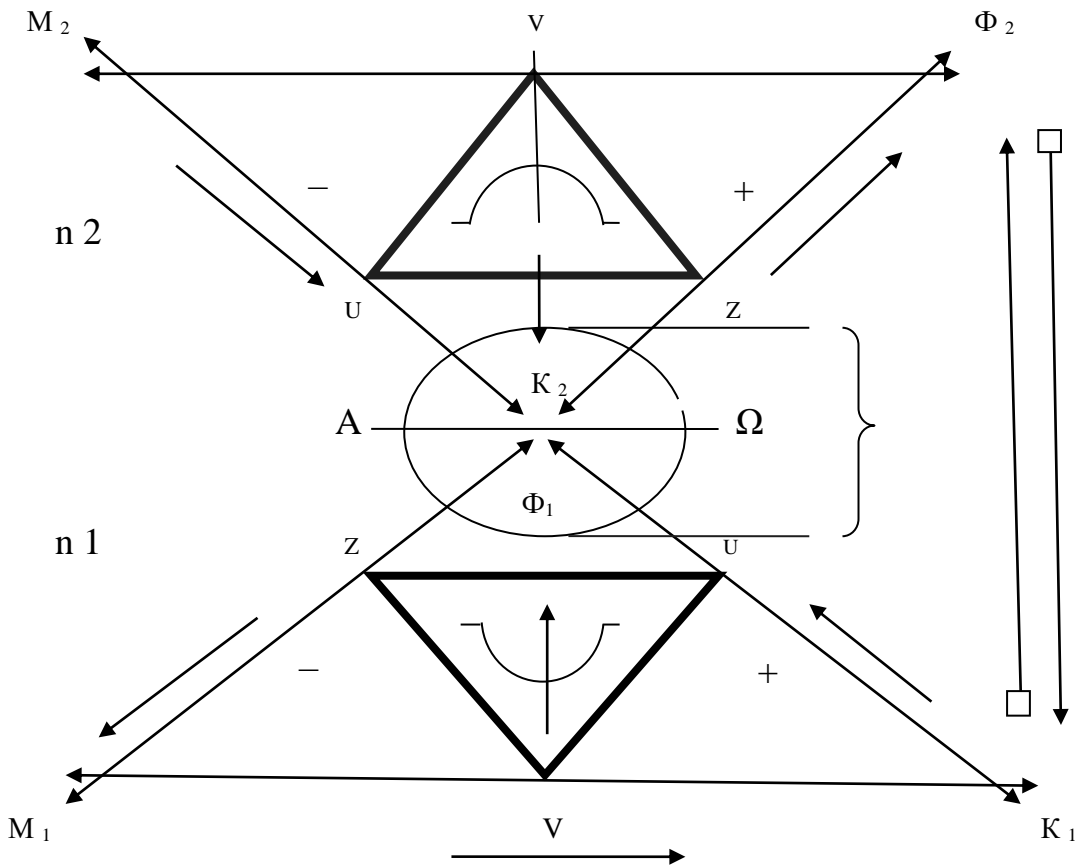
Формально, можно записать так: $\Delta h = [\Delta \rightarrow \Phi \leftrightarrow \text{M} \leftrightarrow \text{K}] \text{ O } [h \Delta = U + Z + V]$.

Реальный эффект движения динамической структуры, условно заключен в контур "треугольника" – тело, душа и дух, $[\Delta n1 \pm \Delta n2 \approx \infty]$ (который можно наблюдать), будет определяться не арифметической, а векторной сумой сил движущихся начал завершенной энергии – энтелехии (душа: ум, чувство, воля). O - entelechy = Δ - обозначенного на схеме в центре и [→ вектора], которые образуют содержание вершин в системе начал явления культуры – $\Delta n1$: Φ_1 – [философия] ↔ M_1 – [мировоззрение] ↔ K_1 – [культурология], и $\Delta n2$: – Φ_2 – [философия] ↔ M_2 – [мировоззрение] ↔ K_2 – [культурология]. На стыке вершин: $\Phi_1 \leftrightarrow K_2$ происходит социальная энтропия, рассеяние творческой энергии культуры, и на схеме, расположенной ниже, энтропия обозначена окружностью, которая фиксирует противостояние сил [A – и – Ω] («начало» и «конец»)

«Культура не есть осуществление новой жизни, нового бытия, она есть - осуществление новых ценностей» [3, С.164]. Культура (в строгом понимании этого термина) есть система ценностей и навыков по их производству и потреблению, определяемая некоторым

общезначимым идеалом. Специфика культуры заключается в единстве ценностей и навыков, которое гарантируется определенным идеалом. Поскольку ценности бывают утилитарные и духовные, то и культура, подразделяется на утилитарную^[31] (экономическую и политическую) и духовную (нравственную, художественную^[32] и мировоззренческую). Основания вершин изменчивы, только форма, где осуществляется содержание "треугольника", трипостасной сущности энтелехии [έντελέχης] – душа (ум, чувство, воля) остается неизменной, это энергия движущихся начал^[6], которая превращает сначала возможность в действительность, а последняя приводит существование возможности к завершению. Назову ее дыхание в "момент вечности"^[7] и обозначу в пиктографической схеме.

Модель целостности мира как всеобъемлющего движения.



$$\Delta n1 \pm \Delta n2 \approx \infty$$

Движение $\rightarrow \Delta$ [в "треугольнике"] души как энтелехии тела. Δh (h -душа = U - ума + Z - чувства + V - воли) как (O - entelechia = Δ - телу \rightarrow содержание в системе начал явления культуры: Φ - [философия] \leftrightarrow M - [мировоззрение] \leftrightarrow K - [культурология]) движущий фактор осуществления:

$\Delta h = ([\Delta \rightarrow \Phi \leftrightarrow M \leftrightarrow K] O [h: U + Z + V])$ выражающее единство формы и материи, действующей причины, цели.

Аналогия: «Существует две причины всего сущего: ум – для того, что возникает в соответствии с разумом (*cata logon*), и необходимость – для того, что существует в результате принудительности телесных сил (*catass dunameis ton somaton*) (205, 5-6). Все, что существует, есть идея, материал и чувственно-воспринимаемое, которое является их порождением. Идея вечна, нерожденна, неподвижна, лишена частей и принадлежит природе тождественного. Она умопостижима и является прообразом (*paradigma*) всего рождающегося, которое пребывает в изменениях»^[37] [12, С. 61]. Модель целостности мира, как всеобъемлющего движения^[8] [Holotomement - Holo - цельный, tovement - движение] информирует нас о том, что мы являемся частью неделимой реальности, обладающей

враждебной способностью формировать идеи о себе самой, которые она регистрирует внутри себя. Представляя собой ясную парадигму объединенного поля бытия^[9] самосознающей Вселенной - это упорядоченная и благотворная энергия^[10]. Представление о *soma* – *significance*^[11] включает *soma* (физическое) и ее выразимость (ментальное) является двумя аспектами сверхъединой реальности... Любое изменение смыслов является изменением *soma* и любое изменение *soma* является изменением смыслов.

Схема исключает многословие и в доступной форме, схематически выражает концепцию активного начала культуры в треугольнике: Ф – [философия] - это вершина Δ, где обозначены устоявшиеся «ценности» (как духовные, так и утилитарные) ↔ М – [мировоззрение] - это вершина Δ, где обозначено зиждуются «идеалы» (как эстетические, так и этические) ↔ К – [культурология] - это вершина Δ, где обозначен исторический «ракурс» социальной жизни, который связан с определенной культурой (самосогласованной системой утилитарных и духовных идеалов).

Аналогия: Из работы Николая Бердяева «Смысл истории» следует, что эпоха культурного расцвета предполагает ограничения воли к "жизни", жертвенное преодоление жадности к жизни, предполагает "Быть"^[5] в созерцании, познании и творчестве. Цель полагается в высшей духовной культуре, - в качествах, а не количествах... «В эпоху культурного заката слишком хотят "жить", строить "жизнь", организовывать "жизнь". Культура перестает быть самоценной, и потому умирает воля к культуре. Цель начинают полагать в самой "жизни", в ее практике, в ее силе и счастье. И это слишком напряженная воля к "жизни" губит культуру, несет за собой смерть культуры... Происходит социальная энтропия, рассеяние творческой энергии культуры» [3, С.164]. Культура срывается, падает: происходит поворот, превращение - состояние устойчивой системы в неустойчивую. Культура не может вечно развиваться, потому что не осуществляет целей и задач, зародившихся в духе ее творцов. Осуществляется суперотбор в социальной области посредством дифференциации и интеграции идеалов. Эта дифференциация и интеграция оказывается тем духовным орудием, с помощью которого суперотбор производит свое материальное воздействие на социальную систему. Эрозия идеала ведет к распаду монолитной социальной системы на множество автономных подсистем, а новый идеологический синтез приводит к интеграции общества в новое единое образование. При этом в действии закона дифференциации и интеграции идеалов можно заметить две взаимоисключающие и взаимодополняющие тенденции^[33] – стремление к глобальному синтезу, или глобальному созиданию (эсхатологический эффект), и глобальному анализу, или глобальному разрушению (апокалиптический эффект).

Внутри культуры, [Δ - тело, душа, дух] подчиняются векторной сумме сил завершенной энергии – энтелехии [душе: уму, чувству, воле] культуры. Таким образом, фактически можно обозначить, как векторная сумма сил завершенной энергии – энтелехии, образует «вершины» в системе движущихся начал культуры.

Преобладание векторных сил [О – энтелехии] в культуре, например такого вещества энтелехии, как «ум» – [U], образует в большей степени интеллигибельное пространство культуры; ее творческий акт познания создает научную книгу (по принципу «теории научных революций»^[38], как смены парадигм) – определяет, устанавливает и утверждает парадигму научной^[38] «истины». В свою очередь, она же являет основу ценностей составляющих культуры. Преобладание векторной силы этого вещества [U – «ума»] энтелехии в культуре, на схеме отмечена как вершина Ф – [философия].

К примеру, история дает подобные образцы преобладающей силы ума; такова воля к гениальности в эллинской культуре – ее философия. В этом огромном периоде эллинизма, если производить некоторые хронологические или систематические исследования, то, например, века IV – I до н.э. можно считать таковыми (это ранний эллинизм); расцветом позднего эллинизма, в специфическом смысле слова, необходимо будет считать

неоплатонизм^[39] который, однако, начинается только в III в. н. э. и продолжается до конца античности. К тому же, весь поздний эллинизм является своеобразным и не сводится только к неоплатонизму. Римскую эстетику можно считать ранним периодом позднего эллинизма, весь неоплатонизм – расцветом позднего эллинизма и гностицизм – завершающим этапом этого явления.

Этот феномен преобладающей силы ума, высший подъем и цветение культуры можно видеть в истории Германии конца XVII и начала XIX века, когда Германия стала прославленной страной, сосредоточением «поэтов и философов». Нельзя не заметить эпоху, в которой удивительным образом осуществилась такая воля к гениальности. На протяжении нескольких десятилетий мир увидел Лессинга и Гердера, Гете и Шиллера, Канта и Фихте, Гегеля и Шеллинга, Шлейермахера и Шопенгауера, Новалиса и всех романтиков. Думаю, что люди последующих эпох с восхищением и завистью будут вспоминать об этой великой эпохе.

Таковым самостоятельным культурным блеском преобладающей силы ума энтелехии, можно считать феномен «русской философии». От начала XVIII в. и до конца XIX в. формируется ее национальное своеобразие, которое имеет мистически-религиозную направленность. Отметим. В этом отношении для русской философии характерны писатели Л. Н. Толстой и Достоевский, и видный русский философ Вл. Соловьев, также и философы русской эмиграции: Николай Бердяев, Вл. Лосский и другие. И до ее фактически последнего этапа, представителями которого являются классически русские философы: С. Л. Франк, А.Ф. Лосев и П. Флоренский.

Так же, с должным вниманием исследователя можно дать такой пример преобладающей силы ума энтелехии культуры и для «украинской философии» со специфической особенностью истории Украины – «борьбы народных масс против векового владычества польских, австро-венгерских, татаро-турецких захватчиков» [13, С. 273-275]. Истоки украинской философии относятся к периоду Киевской Руси. Значительный всплеск украинской философии и в ней проявленного гения связан с открытием в 1632 году первого высшего учебного заведения – Киево-Могилянской коллегии, преобразованной 1701 в Киевскую академию. Наиболее полное выражение украинской философии представлено в лице выдающегося украинского философа Григория Сковороды. Для краткости приводимого примера преобладающей силы ума энтелехии, ограничимся еще двумя украинскими философами (чьи имена в кладовой мировой философии имеют немаловажную роль). Таковыми являются, украинский ученый, профессор Харьковского университета, Потебня и философ^[40] П. Д. Юркевич...

Далее, преобладание векторных сил [О – энтелехии] в культуре, например, такого вещества энтелехии, как «чувство» – [Z], образует в большей степени систему социального явления культуры, две ее закономерности: внутри – психическую и внешне – символическую; и этническую, сложную структуру «пассионарности»[6]. Творческий акт переполненных чувств человеческих внутри культуры создает нравы, общественные учреждения; творческий художественный акт создает великолепие образов в искусстве – литературе, живописи, скульптуре, архитектуре; высшие подъемы художественного творчества – просветленность гениев и молитвенное созерцание святых. Творческий акт религиозных чувств создает культы, догматы, архитектуру культовых сооружений, иконы, песнопения, предметы церковной утвари и создается символический церковный строй, в котором дано лишь подобие небесной иерархии. Новая жизнь, высшее бытие дается лишь в подобиях, образах, символах. Для культуры эти переполненные чувства человеческие внутри нее не есть осуществление новой жизни, нового бытия, они есть – осуществление новых ценностей.

Преобладание векторной силы этого вещества – [Z – «чувство»] энтелехии в культуре на схеме обозначено как вершина М – [мировоззрение]. Примером истории с преобладающим веществом энтелехии – [Z – «чувство»] внутри культуры, думаю, есть гений Византийской культуры... высшие ее подъемы художественного творчества – созерцание святых и просветленность гениев – проявлены в критерии гештальт-качества души человека – энергии

поля этой культуры. Этот феномен, преобладающей силы чувства, высший эмоциональный подъем в эстетике культуры, можно видеть в истории Европейской культуры эпохи Возрождения. Истоком и началом ее зарождения явилась преобладающая сила чувства, и лучшим образцом творческого акта религиозных чувств явился в истории «Исихазм» XIII–XVI веков, (учение Григория Паламы о Божественной сущности и энергии), а также переживания и эмоции в художественном творчестве Эпохи Ренессанса XIII – XVI веков (поток чувств и впечатлений, отражающих многообразие эмоциональных отношений в деятельности художников разных направлений, так или иначе, проходит через всю историю живописи) [4]. В истории этносов преобладание векторной силы этого вещества [Z – «чувство»] энтелехии структурирует с гештальт-качеством личности – «пассионария», влияющей на ход развития истории культуры в целом – ограничимся примерами некоторых из них: Александр Македонский, Макиавелли, Наполеон и т.д.

Так – преобладание векторной силы [O – энтелехии] в культуре такого вещества как «воля» – [V] рождает напряжение воли к самой «жизни», к практике «жизни», к могуществу «жизни», к наслаждению «жизнью», к господству над «жизнью». И, «эта слишком напряженная воля к «жизни» губит культуру, несет за собой смерть культуры...»[3, С.164]. Внутри культуры с преобладающей векторной силой энтелехии вещества [V –«воли»] цель начинают полагать в самой «жизни», в ее практике, в ее силе и счастье. «Культура» перестает быть самоценной, и потому умирает воля к культуре. «Культура не может оставаться на высоте, она неизбежно должна спускаться вниз, должна падать»[3, С. 164]. Культура срывается и падает. Преобладание этого вещества энтелехии [V–«воли»] в культуре приводит к рассеянию творческих сил энергии культуры, происходит социальная энтропия. Подобного рода феномен наблюдается на пике мировых революций^[23]. Существует как бы противоположность между культурой и «жизнью». Внутри культуры обнаруживается слишком большая воля к новой «жизни», к власти и мощи, к практике, к счастью и наслаждению. Воля к могуществу, во что бы то ни стало, есть цивилизаторская тенденция в культуре. «Экономический материализм – характерная и типичная философия эпохи цивилизации»[3, С. 167]. Цивилизация пытается осуществить «жизнь». Она создает могущественные государства, могущественный капитализм и связанный с ним социализм. Цивилизация осуществляет «волю» к мировому могуществу и мировой организации. На схеме это вещество энтелехии – [V–«воли»] векторных сил образовано содержанием вершины K – [культурология]. В системе движущихся начал явление культуры (по определению: «это душа человечества...») на схеме образовано движением векторной суммы сил завершенной энергии – энтелехии (h-души = U- ума + Z - чувства + V- воли) в содержании вершин: O Δ h = ([Δ→Ф↔М↔ K] O [h Δ = U +Z + V])

Обозначим движение векторных сил энтелехии по схеме: $\Delta n1 \pm \Delta n2 \approx \infty$

$$\Delta n1 \rightarrow M_1 \leftrightarrow Z \leftrightarrow \Phi_1 \rightarrow \leftarrow K_2 \leftrightarrow Z \leftrightarrow \Phi_2 \leftrightarrow V \leftrightarrow M_2$$

$$\Delta n2 \rightarrow M_2 \leftrightarrow U \leftrightarrow K_2 \rightarrow \leftarrow \Phi_1 \leftrightarrow U \leftrightarrow K_1 \leftrightarrow V \leftrightarrow M_1$$

Структура этно-ментальной формы придает смысл идеалам,^[13] входящим в систему ценностей, в которых проявлены критерии гештальткчества души человека – энергии поля культуры; (достаточно вспомнить события 1917 года в России). Сложившаяся ситуация отчетливо диктовала гештальткчества души человека, определявшие энергию поля культуры революционера, и гештальткчества души человека, определявшие энергию поля культуры XIX века до «заката» той эпохи - свержения монархии в России. И события, происходившие с августа по сентябрь 1922 года^[28] уже в советской России, можно обозначить как точку [Αλόκάστασις] - и поворот "треугольника". Происходит превращение движущихся начал, где одни критерии гештальткчества души человека изменяются иными идеалами и ценностями, а социальная энтропия^[16] влечет человеческую душу к точке бифуркации энергии поля культуры. Происходит рассеяние творческой энергии культуры. Общество находится в стадии интенсивного процесса социального отбора. Изменяются основания вершин треугольника (смотрите схему). Природное и культурное, рациональное и эмоциональное, сознательное и бессознательное, индивидуальное и общественное – все эти энергии оппозиции «пересекаются» на уровне ментальности, растворяясь в ее структурах. В конечном счете, борьба (взаимодействие) различных (в том числе и альтернативных) социальных идеалов, а именно столкновение (подчас весьма жестокое) этих идеалов^[29], определяет то, какая именно из возможных структур социального устройства будет избрана и реализована. Движение основания в "треугольнике" замкнуто дыханием души (ума, чувства, воли) [έντελέχης]^[19] – действительности и возможности^[20], где необходимо должно учитываться три минимальных требования общечеловеческого здравого смысла – принцип объективности мира, принцип его познаваемости и принцип осмысленности человеческого существования. Механизм внутри-психической стороны социального явления здесь взаимодействует во всей полноте и целостности энергии [έντελέχης] и ее составляющих веществ: «ум» – U, «чувство» – Z и «воля» – V, которые не могут не взаимодействовать между собой, а подчас и, достигают возможности гармонично развиваться. Каждая в силу своей активности ею проявленных векторных сил и образованных ими вершин, [Φ→←M→←K] в системе культуры, влияет на динамику борьбы (взаимодействия) различных (в том числе и альтернативных) социальных идеалов и тем самым влияет на поведение личности и общества, как самой личности в отдельности, так и всего общества в частности, которое в свою очередь влияет и взаимодействует с внешне-символической стороной системы социального явления культуры. Таким образом, в "философии" [→←Φ₁-U] душа живет отношением мышления к бытию, образуя пласт мировоззрений культуры. В "мировоззрении" [→←M₁-Z] душа метафизически мыслит и находит предназначение в жизни, скрывая в себе философию^[26], дает ответы на вопросы, поставленные сущностью мира, и облекает их в стройную систему символов идеала идеи, тем самым обозначив идеологию культуры. В "культурологии" [→←K₁-V] душа живет содержанием индивидуальных дел проявленных ценностей^[21], которые являются тенью социальных форм, творчества индивидуума, достижений цивилизаций и становятся историей культуры. Культура впоследствии ставит задачи самой человеческой воле,^[22] психической деятельности; знание есть продукт этой деятельности. Но незнание не определяется культурой; знание - не культура.

Аналогия: "Человек не может полностью видеть ни себя вне человечества, ни человечества вне жизни, ни жизнь - вне универсума"[9] Человеку, чтобы открыть до конца человека, был необходим целый ряд "чувств", постепенное приобретение которых заполняет и члент саму историю борьбы духа^[25]. [Дух проявлен в трех формах бытия: «как дух отдельного индивида (личный дух), как общий дух (объективный дух) и как обьективированный дух (совокупность завершенных творений...)» [10, С.146].]

Мировоззрение человека^[26] необходимо, чтобы дать ответ на три основных вопроса:

1) *какова сутьність світа і моє місце в ній; 2) як я можу пізнати цю сутьність і своє відношення до неї; 3) що я повинен робити, щоб це пізнання зробило мою життя осмисленою.*

Розвита філософська система складається з трьох взаємопов'язаних частин. По-перше, це онтологія – вчення про об'єктивну реальність і її атрибути, розглядаються в гранично загальному вигляді. По-друге, гносеологія – вчення про універсальні закономірності пізнання цієї реальності, про природу і способи досягнення об'єктивної істини. По-третє, аксіологія – вчення про природу цінності і загальні закономірності її виробництва і споживання. В філософській системі чітко виділені, ще в глибокій давнині – стоїками в Афінах – три частини: 1. «Фізика» – вчення про природу (фундамент системи); 2. «Логіка» - вчення про мислення (самоособлива надбудова над системою); 3. «Етика» - вчення про поведінку (верхня частина всієї системи). А відповідні розділи для сучасної філософської системи – це сучасна онтологія – замість античної фізики; замість античної логіки – сучасна гносеологія; а замість античної науки етики – сучасна аксіологія.

Культурологія - в тому значенні, як вона позначена в схемі рухомих початків, складає значення культури, де діє сила «обездушівання культури», «умертвіння духа культури». «Культура обездушується і переходить в цивілізацію. Вся краса культури пов'язана з храмами, палацами і садами, - переходить в музеї, наповнювані тільки трупами краси. Цивілізація – музейна, в цьому єдиний зв'язок з минулим»[3, С. 169]. Науки, що вивчають поняття культури, можна позначити в системі «Культурологія» (така схема дана нижче).

Поскольку высшей ценностью всегда считалось, понимаемое человеком счастье, то развитую философскую систему (для вершины Δ Φ – [философия]), можно определить с учетом сказанного, как систематизированное учение об универсальных закономерностях, которым подчиняются объективная реальность, познание, ведущее к истине, и поведение, ведущее к счастью. И так развитая философская система покоится, так сказать, на трех китах: реальность^[24], истина, ценность. Это важная основа для культуры, вершиной которой является философия, затем связана с ее парадигмами – вершина мировоззрения, и вершина – культурология, важная в системе движущихся начал.

Как уже отмечалось, главным образом, вершиной Δ Φ – [философия] обозначены устоявшиеся «ценности» (как духовные, так и утилитарные). Но что является критерием ценности? Анализ этого вопроса показывает Брянский В.П.: «ценность связана с идеалом; более того, она является результатом реализации некоторого идеала» [4, С. 37]. Так, в основе системы ценностей, составляющей данную культуру, лежит идеал. Поэтому аксіологія – третья часть учения развитой философской системы – в конечном счете, неизбежно становится «идеологией»^[35], – учением о природе и универсальных закономерностях формирования и реализации идеала; и тем самым, уже в форме только «идеологии», связывает – вершину Δ М – [мировоззрения]. Развитая философская система, независимо от конкретного содержания ее частей, обладает исключительно ясной и убедительной логикой: постулируемая природа реальности (онтологическая «модель», или «картина мира» реальности) определяет характер истины^[36], то есть картину того, что собой представляет мир относительно к человеку, а истина определяет характер идеала, то есть картину того, каким мир должен быть, чтобы соответствовать человеческим потребностям и интересам. Реализация же идеала определяет всю систему ценностей данного общества, то есть его культуру, которая в свою очередь связывает всю систему с – вершиной Δ К – [культурология] внутри которой собраны все науки изучающие понятие «культура».

Если предположить, что умственная, нравственная и политическая жизнь [также что если бы, Δ ("треугольник")^[15] - тело, душа, дух] могли бы развиваться одновременно – все-таки история фиксирует, что их развитие идет далеко не одинаковым темпом – возможно, было бы предложить существование равновесной, идеальной, целостной системы картины

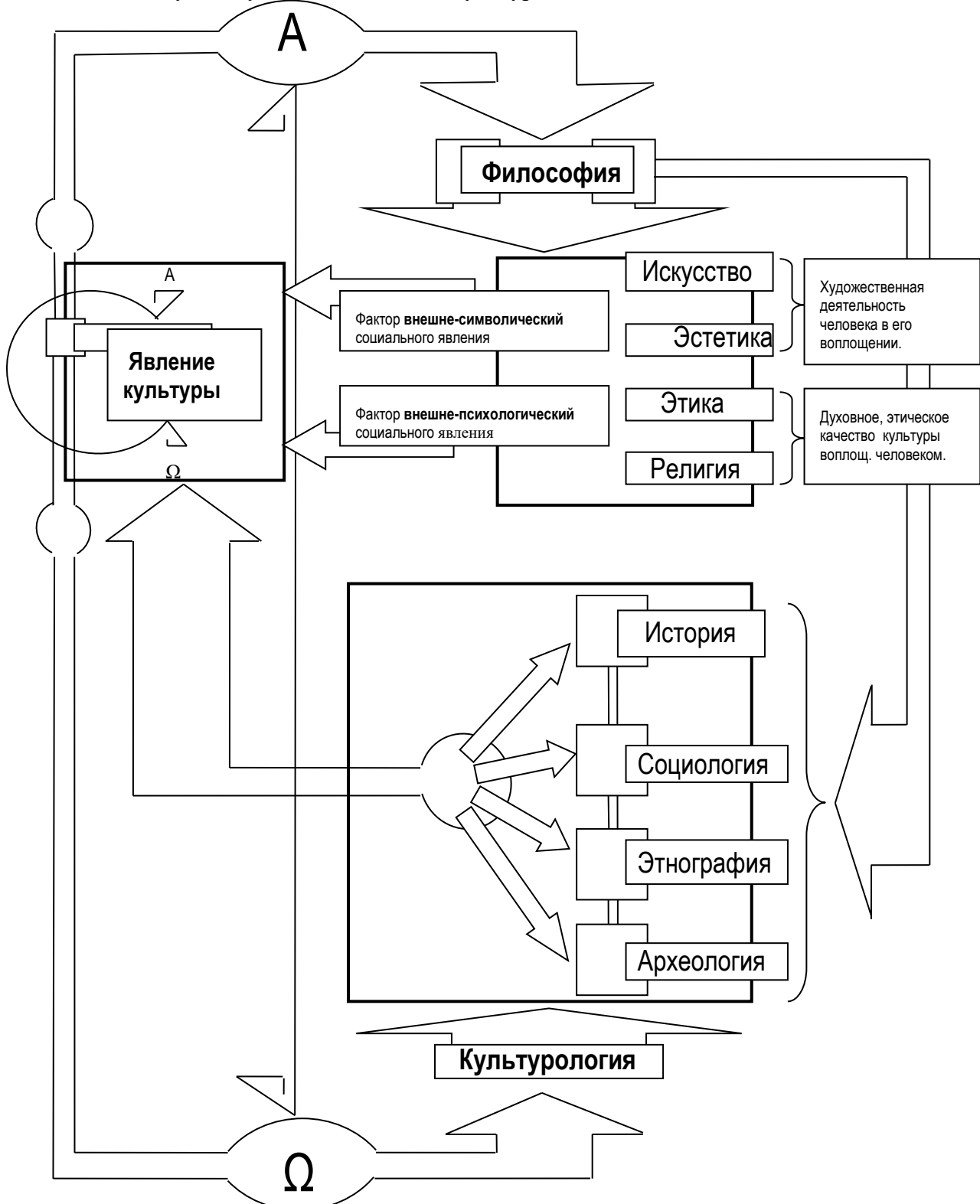
мира какой-то культуры. «Если обращать внимание не только на знание и искусство, но и на превосходство нравственное и политическое, то становится еще труднее измерять прогресс или упадок культуры по какой-то общей шкале. Ведь мерка умственной, нравственной (добавим – *духовной*) высоты человека – это такой инструмент, которым на практике ни один ученый еще не научился владеть должным образом» [8. С. 37].

Обязанность человека состоит в том, что он должен стремиться к знанию насколько может и поступать настолько хорошо, насколько умеет – этим-то выражена душа жизни, и это есть составляющая этно-ментальной формы, которая возделывает волю к культуре. Во время великих движений^[27] цивилизации, происходит разделение ума и добродетели – два великих начала, которые служат для объяснения столь многого в дурных поступках человечества.

Существует много примеров поглощения культур... «Культура не определяется прогрессом; прогресс, определяемый как переход от однородного к разнородному, может сопутствовать и росту личности»[3]. Тогда сохраняется ее единство в многообразии проявлений – энтропий (движений). Но прогресс может сопутствовать и разложению личности; тогда утрачивается ее единство, а многообразие проявлений, наоборот, увеличивается – апостасис (дезорганизация).

Аналогия: *"Творческий акт притягивается в культуре вниз и отяжелевает. Новая жизнь, высшее бытие дается лишь в подобиях, образах, символах. Творческий акт познания создает научную книгу; художественный творческий акт создает нравы и общественные учреждения; религиозный творческий акт создает культ, догматы и символический церковный строй, в котором дано лишь подобие небесной иерархии. Где же сама "жизнь"? Реальное преобразование как будто бы не достигается в культуре» [3,С.165]. "Во всякой культуре, после расцвета, усложнения и утончения, начинается иссякание творческих сил, удаление и угашение духа, убыль духа. Меняется все направление культуры. Она направляется к практическому осуществлению могущества, к практической организации жизни в сторону все большего ее расширения по поверхности земли. Цветение "наук и искусств", углубленность и утонченность мысли, высшие подъемы художественного творчества, созерцание святых и гениев – все это перестает ощущаться как подлинная, реальная, "жизнь", все это не вдохновляет. Рождается напряженная воля к самой "жизни", к практике "жизни", к могуществу "жизни", к наслаждению "жизнью", к господству над "жизнью". И эта слишком напряженная воля к "жизни" губит культуру, несет за собой смерть культуры..."[3,С.163 - 164].*

Науки изучающие понятие «культура»



Противопологающие точки "философия" и "культурология" есть начало и конец, А и Ω. Движение основания гнозиса – знания. Науки, которые составляют основу научных знаний, предполагают изучение и самого понятие «культура». Ниже дана схема – науки, изучающие понятие «культура».

Аналогия: Для умозрительной философии^[17] понимание дороже вечного спасения, больше того - в гнозисе она находит вечное спасение. Спиноза с непреклонностью возвестил: не плакать, не проклинать, а понимать. Киргергард прощупал столь недоступную для нас

связь между знанием и падением, которая устанавливается в Книге Бытия. Кант говорит: "Опыт показывает нам то, что существует, но он нам не говорит, что существующее необходимо должно существовать (так как оно существует, а не иначе). Поэтому опыт не дает нам истинной всеобщности, и разум, жадно стремящийся к этого рода знаниям, скорей раздражается, чем удовлетворяется опытом"^[18].

Динамическое движение внутри культуры с ее кристаллизованными формами необратимо влечет к выходу за пределы культуры. На этих путях совершается переход культуры к цивилизации. Круг замыкается: "Подобно Богу, человек замышляет сотворить мир из ничего; но, не находясь в положении Бога, человек встречает препятствие для своего творческого замысла в лице уже существующего мира. Поэтому задача разрушения «старого» составляет для него интегральную часть его творческой задачи"[7, С.390].

"В новозаветном Апокалипсисе это новое творение отчетливо отделено от старого - от нынешнего мирового зона - страшным судом, в котором конечное торжество всемогущей правды Божьей, истребляя всю земную неправду, полагает конец и всему этому миру" [7]. И новое творение мыслится делом именно устрояющей человеческой воли. "А из каких [начал] вещам рождение, в тех же самых и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [ущерба] в назначенный срок времени"[1].

Так, Δ (тело, душа, дух) в культуре подчинены векторной силе завершенной энергии – энтелехии (душе: уму, чувству, воле). И даже если развитие внутри культуры – тела, души и духа, идет далеко не одинаковым темпом, то все же векторные силы завершенной энергии энтелехии (души – ум, чувство, воля) влияют одинаково на стороны Δ: тело, душу и дух (с его Δ вершинами – Ф – [философия] ↔ М – [мировоззрение] ↔ К – [культурология]). Завершенной энергии энтелехии подчинено и тело, и душа, и дух культуры; и эта энергия есть душа человечества, выраженная в этно-ментальных формах ее движущихся начал – «ума», «чувства» и «воли»: тела культуры, души культуры и духа культуры.

Тело культуры – символично; здесь оно проявлено в бытии и общественных учреждениях, его красота – в книгах стихов и картинах, в статуях и архитектуре; божественное здесь проявлено в культе и религиозной символике.

Душа культуры, в обычном словоупотреблении – совокупность побуждений сознания народа (этнуса), его жизненная энергия тесно связана с организмом психических явлений в социуме; творческий акт здесь притягивается в культуре вниз и отяжелевает. Душа культуры – это общая духовная настроенность, как человека, так и социальной группы – его «дыхание» (ментальность), как носитель жизни; «ибо

жизнь – это любовь, а жизнь жизни – дух. (Гете)»[10, С.146].

Дух – источник культуры, и Он проявлен в трех формах бытия: «как дух отдельного индивида (личный дух), как общий дух (объективный дух) и как объективированный дух (совокупность завершенных творений духа)...» [10, С.146]. «Всякая культура (даже материальная культура) есть культура духа; всякая культура имеет духовную основу – она есть продукт творческой работы духа над природными стихиями» [3, С.166]. В полноте духовной сущности культуры именно философия истории берет человека в совокупности действия всех мировых сил, то есть в величайшей полноте, в величайшей конкретности.

Культура - это душа человечества, выраженная в этно-ментальных формах. Этно-ментальных форм бесконечное множество. Мир не сводится к естественному порядку вещей, в нем есть смысл, идеальное измерение. В этом измерении смысла душа в культуре, рожденная подобием своего вида, обретает волю к жизни, как ребенок, вскормленный сосцами матери вскоре начинает тянуться к свету; воля к жизни рождает дух жизни – входит в традицию, удваивает мир откровением Смысла и душа в жизни возделывает (ей предоставленную) волю к культуре. Воссоздает свой (присущий ей) дух культуры; культуру для своей души... и человек остается жить в среде идеалов той культуры, чей дух породил ее ценности.

(Одесса, Житомир) 12.02-01.06. 1999г.
(Одесса) январь, февраль, март – 2009 г.

Сноски:

1. Св. Отец православной церкви.

2. В.Ф. Войно-Ясенецкий, архиепископ Лука Симферопольский и Крымский. О духе, душе и теле.

Изд. «Товарищество». Ростов-на-Дону, 1991. – 115с. (Широко известная во всем мире работа знаменитого нейрохирурга В.Ф. Войно-Ясенецкого, архиепископа Луки Симферопольского и Крымского, посвящена разработке понятия трансцендентального сознания и контакта с ним).

3. Равносторонний треугольник, один из многих геометрических фигур который называют правильным, или «священным», ибо – «Треугольник связан с обычным использованием троек (числом, которое самое священное из чисел) в структуре космоса и традиционным устройением всех вещей, перекликающихся с троицей бытия: дух, душа, тело. В религии это принцип троичности Божества – Отца, Сына и Святого Духа» [2, С.518-519].

4. Анаксимандр (Перевод А.В.Лебедева). Фрагменты ранних греческих философов, М.: «Наука» 1989 Ч1. 127. с.

5. Э. Фром «Иметь или быть».

6. По Аристотелю - энергия; так же форма, которая осуществляется в веществе (от греческого [ἐντελέχεια] – энтелехия - завершение (законченный)).

7. Гете И. В.

8.В.В. Налимов.

9.Р. Вебер.

10. Д. Бём.

11. Новая область куда входят: физика, психология, религия.

12 Символ – как «информационный сгусток, наполняющий кровеносную систему конкретной культуры...» [2, С.11]. Не только чисто «материальные вещи», такие «не психические вещи» [5, С,42] социальных явлений, как храмы, музеи, машины, дома и т. д., но и такие явления, как слова, музыка, ряд тех или иных движений (из которых состоят так называемые обряды) и т. д., все эти явления принадлежат к категории социальных фактов лишь потому, что они символы психических переживаний или, иначе говоря, они суть реализовавшаяся психика. Так, говоря словами Питирима Сорокина, «экстеоризирование психики требует ее воплощения в «материальных вещах». Эти последние служат поэтому символами психики. Они как бы сигнализируют определенное психическое явление. Главнейшие виды этой символизации таковы: а) *звуковая символизация* (речь, восклицания, пение, музыка и т.д.); б) *световая, цветовая символизация* (железнодорожная сигнализация, сигнализация военных судов, карты, буквы, надписи и т. д.); в) в связи с последней почти постоянно находится *предметная символизация* («кресты», «зеркала», «знамена», «гербы» и т. д.); г) в качестве особого вида может быть выделена чисто *двигательная символизация* (мимика, жесты и т. д.). Таковы наиболее характерные типы социальной символизации» [5. С, 42].

Символ – важнейшая онтологическая единица бытия и, ощутить жизненную силу символа возможно исключительно в сорастворении с ним. В интеллектуальной традиции символ рассматривается как логико-психологическая единица. А раскрывается история символа и основа символического мирообъяснения через символизм Бога, мира, человека и некоторые аспекты символизма культуры. (Подробнее о символе см. источник в списке литературы [2]). Отметим несколько важных принципов сопричастности символа из этого источника. I Принцип символичности бытия: – сопричастность есть единство всего в Боге. Бог

есть Любовь, а потому единство в Боге есть единство в Любви! Потому вещи и едины, что едины в Боге: они сопричастны друг другу в Боге. Эта сопричастность символического порядка. 1. *Вертикальный символизм*: – всякий поступок увеличивает, или сокращает степень сопричастности Богу (здесь мы видим, что нет ничего безрелигиозного). В одном случае вещь становится более символом божественного, а в другом – более символом хаоса. 2. *Горизонтальный символизм*: – всякий поступок увеличивает, или сокращает степень сопричастности вещей друг другу. Вещи и поступки оказываются символами не только своей близости, или удаленности от Бога, но и символами друг друга. 3. *Влияние сопричастностей*: чем меньше уровень сопричастности Богу, тем больше влияние удаленности от Бога, а следовательно, хаотичности. 4. *Все вещи имеют статус в Боге или свой идеальный образчик*: – стол (престол), чаша (потир), дом (храм). 5. *Сопричастности возвышают вещи до идеального уровня*: – предметы святых связаны с ними самими: в них проявляются святые. Вещи приобщаются Богу, преображаются через преображенного человека. Все, что стремится удалиться от Бога, оказывается пораженным грехом. Таким образом, грех есть, во-первых, процесс удаления, а во-вторых, пребывание в удаленности. **II. Принцип иерархичности**: - 1. *Мир есть организм*. Бог «сопряг неким нерушимым законом дружбы во единую и согласную общность, чтобы даже и те, что всего далее отстоят друг от друга, оказались соединенными благодаря взаимной симпатии», – говорит святитель Василий Великий. [С.316 – (Беседы: Беседа 19// Творения. Т. 4. М., 1993)]. 2. *Мир есть организм, раскрывающийся в символах*. Бог по отношению к самому Себе имеет символическое проявление в своих ипостасях. Ипостаси исключают всякую иерархию, потому в Боге нет иерархии символов. 3. *Мир по отношению к самому себе* имеет символическое проявление в идеях вещей, составляющих его. Все живое имеет общую идею живого, а потому и здесь вступает благодаря ей в единство. 4. *Мир в отношении к внешнему* связан онтологически с Богом. Идеи находятся в Боге и порождают мир, выступая из Его природы. Бог через идеи о мире или через предвечный Свой совет связан с миром не слитной и нераздельной связью, то есть символически. 5. *В отношении к Богу человек* есть высший символ Его в мире. Он есть Его образ и подобие. В своем совершенствовании человек призван стать Богом по благодати. Бог есть Творец, а потому и человек, созданный по Его образу и подобию, так же имеет призвание творить и преобразовывать мир, возводя его на более высокие ступени бытия. Человек своим творчеством подражает миру, раскрывая его сущность в своих произведениях, а потому – эти, б. произведения сопричастны своим прообразом, между ними есть тонкая метафизическая связь. Всякое произведение есть онтологическая выборка из реальности, но осуществляется эта выборка самим человеком, его свободой, а потому выбирает он то, что, конечно, переживает и ощущает на онтологическом уровне, то, чему, говоря иными словами, он сопричастен. В человеке есть важный аспект, который можно именовать *таинством действия*. Человек умеет через действие подниматься до сопричастности с тем или иным предметом или явлением. Все, что делает человек, – это не пустая механика, а очень тонкая онтология, а потому *всякое действие есть таинство*, таинство есть все – строительство дома, засев полей, музыкальное созерцание, спортивные состязания – все эти комплексы действий есть системы сопричастности тому или иному логосу действия... 7. *Церковь* также весьма символична. Она – не просто собрание видимых нами людей, но в отношении к самой себе она есть символ мистического Тела Христова. По отношению же к миру она таинственно, символически являет мир горний. Церковь включает в себя различные Таинства, как Богоустановленные символы, через которые человеческая природа достигает высоты благодатного обожения. ... (подробнее см. источник [2, С.534]) 8. *Искусство* высоко символично. Здесь так же обнаруживается иерархия символов. На самой высокой ступени стоит каноническое творчество – икона, песнопения, предметы церковной утвари. Затем следует религиозное искусство во всех своих формах и проявлениях и, наконец, светское искусство. **III. Принцип религиозности**. Если все завязано со всем символично-иерархически на Боге, из этого следует, что все подчинено принципу религиозности. ... **IV. Принцип магичности**. Если говорить о

магии с точки зрения нашего восприятия то ее воздействие можно представить как 1. Непосредственное воздействие – связано с восприятием феномена в поле наших физических чувств. 2. Тонкое воздействие – имеет место, когда воздействие оказывается лежащим вне поля восприятия наших чувств. ... (См. источник [2, С.532-536]).

13. Понятие «смысл идеалам» тесно связан со структурой этно-ментальной формы. По мере усвоения идеала деятельность, направляемая этим идеалом, наполняется глубоким смыслом; по мере же его упадка она постепенно теряет этот смысл и становится бессмысленной. «Человеку нужна общность идеалов – то, что мы бы назвали этнической доминантой» [6, С.316].

14. Движение – (в греческом начертании слово [Αλόκαστάσις])

15. [Индивидуальность (умственная) и специфичность (нравственная), и результативность (политическая) – формы в качестве (гештальт) качества) сообщает ей положение динамической структуры, условно очерченной в контур “треугольника” – тело, душа и дух]. Соответственно, условно можно выделить и три картины мира: «научную», «художественную» и «религиозную». Соотношение между научной, художественной и религиозной картинами мира (как у отдельного индивидуума, так и в обществе) довольно сложное. Равновесие наблюдается редко. И сохранить его весьма непросто: обычно одна картина мира является лидирующей. Например, (если обобщать), то в исторических пролегоменах «Западному средневековью X – XII веков», характерны черты религиозной картины мира (*доминанта духовного начала*). «Эпохе Ренессанса XIII – XVI веков» – художественная картина мира (*доминанта душевного начала*). Для истории «Нового времени» – лидирующей была «механическая» картина мира (*доминанта материального начала*).

16. Мерой беспорядка (дезорганизации) является величина, называемая в физике энтропией...

17. По Л. Шестов “Киргергард и экзистенциальная философия” [17с]

18. В первом издании “Критики чистого разума” (Кант).

19. Paradigma души завершенной энергии – энтелехии [έντελέχεια] – [Δ образован точками : Ума – U; Чувства – Z и Воля – V.]

20. Акт и потенции в категории Аристотеля восприняты томизмом.

21. А.Белый “Символизм, как мера миропонимания” М: изд. “Республика” 1994 [20с.]

22. По Гоффтингу

23. В жизненном цикле всех великих революций просматриваются три типичных фазы. Первая фаза: действия – нерешительны. Нравы – лояльны и милостивы. Правительство – гуманистично. Политика – мягка и бессильна. Вторая фаза: действия – деструктивны. Нравы – жестокие, подчас кровожадные. Правительство – тиранично и безжалостно. Политика – насильственна и террористична. Третья фаза: действия – конструктивны. Нравы основаны на новых революционных идеалах, и их модели и образцы поведения гармонизируют со старыми, но не потерявшими жизненную силу образцами дореволюционной действительности. Революционное правительство начинает создавать новый социальный и культурный порядок.

Более ярко высказывался Питирим Сорокин – «В полном жизненном цикле всех великих революций как бы просматриваются три типичные фазы. Первая обычно очень кратковременна. Она отмечена радостью освобождения от тирании старого режима. Эта начальная стадия лучезарна своим настроением, ее правительство гуманистично и милостиво, а ее политика мягка, нерешительна и часто бессильна. Но вот в людях начинает просыпаться «наихудший из зверей». Краткая увертюра подходит к концу и обычно на смену ей приходит вторая, деструктивная фаза. Великая революция превращается в ужасающий шквал, неразборчиво сметающий все на своем пути. Она безжалостно искореняет не только обветшалые, но и все еще жизнеспособные институты и ценности общества, а тем самым уничтожает не только отжившую свой век политическую элиту старого режима, но и множество творческих лиц и групп. Революционное правительство на этой стадии

безжалостно, тиранично и подчас кровожадно, а его политика преимущественно деструктивна, насильственна, террористична. И если случается, что торнадо второй фазы не успевает до основания разрушить нацию, то революция постепенно вступает в свою третью, конструктивную фазу. Уничтожив все контрреволюционные силы, революция начинает создавать новый социальный и культурный порядок. Причем этот новый строй основывается не только на новых революционных идеалах, но и реанимирует самые жизнестойкие дореволюционные институты, ценности и способы деятельности, временно разрушенные на второй фазе революции, но возрождающиеся и вновь утверждающие себя помимо воли революционного правительства. В постреволюционном порядке обычно новые модели и образцы поведения тем самым гармонизируют со старыми, но не потерявшими жизненную силу образцами дореволюционной действительности» [5, С. 223].

24. Такой реальностью могут быть «атомы и пустота Демокрита, идеи и вещи Платона, бытие с его атрибутами и вечным двигателем Аристотеля, единое неоплатоников, божественная сущность и сотворенный ею материальный мир Августина и Фомы Аквинского, субстанция Спинозы, монады Лейбница, абсолютный дух Гегеля, универсальная воля Шопенгауэра... и т.д.» [4, С. 240].

25. Э.Б.Тайлор.

26. «Мировоззрение скрывает в себе философию, идет, как и она, к целому, универсальному, последнему, конечному и включает в себя не только знание о космосе, но также и оценки, переживаемые субординацией ценностей форм жизни. (Г.Мейер)» [9, С.271]. О трех основных вопросах в мировоззрении и в философии подробнее см. Брянский В.П. «О природе философского знания» [4, С.238-246]

27. Спенсер.

28. «Летом 1922 года прокатилась волна массовых арестов среди научной и творческой интеллигенции. В это же время Ленин остро ставит вопрос о необходимости контроля над программами и содержанием курсов по общественным наукам. «Буржуазную профессуру» стали постепенно отстранять от преподавания и тем более от руководства наукой.» [5, С.11].

29. «За идеалами стоят интересы (утилитарные и духовные), но столкновение идеалов более точно описывает суть борьбы, ибо идеал прямо показывает, как должно быть преобразован социальный режим, тогда как интерес – лишь косвенно (через диктуемый им идеал). Отсюда следует, что сущность любого массового социального конфликта составляет борьба (столкновение) общезначимых идеалов (утилитарных или духовных или тех и других одновременно) Поскольку идеалы лежат в основе ценностей. (Здравомыслов А.Г. Социология Конфликта М.: – 1996 С. 101)» [4, С.511].

30. «Диссипативные системы различаются, такими свойствами, как открытость, неравновесность и нелинейность. Открытость означает способ обмена с внешней средой. Это может быть обмен веществом, энергией или информацией или тем и другим одновременно (в разных сочетаниях, например, веществом и энергией или энергией и информацией и т.п.). Неравновесность предполагает наличие макроскопических процессов обмена веществом, энергией и информацией между элементами самой диссипативной системы. Особое значение имеет нелинейность, то есть – способность к самодействию. Важная особенность диссипативной системы состоит в том, что она сочетает порядок с хаосом. Синтез порядка и хаоса, осуществляемый диссипативной системой, состоит в том, что такая упорядоченная структура не может существовать без неупорядоченной, порядок без хаоса. Порядок и хаос, вместо того чтобы исключать друг друга, как это наблюдается в «равновесной» системе, теперь оказываются взаимосвязанными – дополняют друг друга так, что ни порядок не может существовать без поддерживающего его хаоса, ни хаос без порождающего его порядка. (О диссипативной системе см. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок и хаос М., 1986. С. 197; Николис Г., Пригожин И. Самоорганизация в неравновесных системах М.: – 1979. С.71-72)» [4, С. 496-499]

31. Утилитарную культуру, (вслед за Шпенглером) называют «цивилизацией»,

противопоставляя ее духовной культуре.

32. Художественная культура является важной компонентой духовной культуры; она представляет собой совокупность художественных произведений в месте с навыками художественного творчества и восприятия (называемыми обычно «чувствами» стиля и развитым вкусом); причем эти произведения созданы, а навыки приобретены в результате руководства определенным эстетическим идеалом (культура ренессанса, барокко, классицизма, модерна и т.д.). Очевидно, что благодаря относительности различия между ценностью и антиценностью система антиценностей вместе с соответствующими навыками по их производству и потреблению, диктуемыми антиидеалом, образует антикультуру (контркультуру). В частности, художественную антикультуру формируют художественные произведения, распространяющие антиобщественные действия (порнография, пропаганда наркотиков, террористических актов, умышленная дезинформация и клевета и т.п.)

33. Эсхатологические и апокалиптический тенденции являются частным проявлением закона дифференциации и интеграции идеалов. Сам же этот закон является, в свою очередь, специфическим проявлением в социальной области закона суперотбор. Закону дифференциации и интеграции идеалов (а следовательно, и закону суперотбор) подчиняются как светские, так и религиозные идеалы. Именно этим объясняется существование множества конфессий, а также периодическое возникновение еретических и экуменических движений.

34. Гумелев Л.Н. Этническую доминанту называет «фактором икс» [6, С.316-320].

35. Термин «идеология» был заменен менее удачным термином «идеология», который XIX веке использовался для обозначения общего учения об идеях. Термин «идеология» в указанном смысле впервые введен французским философом и экономистом Дестютом де Траси в его труде «Элементы идеологии» (1801-1815). В XX веке этот последний термин все чаще стал употребляться для обозначения именно учения об идеале (коммунистическая идеология, нацистская идеология, идеология либерализма, религиозная идеология и т. п.)

36. Приобретает особый интерес вопрос об истинности философского знания и о критериях такой истинности. Проблема истинности самой философской системы не может решаться в рамках этой системы, ибо любая система является истинной с точки зрения ее критерия истинности. Критерий истинности философского знания лежит за пределами этого знания по той причине, что философское знание есть своеобразная надстройка над теми видами знания, которые связаны непосредственно с практической деятельностью. Таким, в конечном счете, является научное знание – как естественнонаучное, так и социально-научное, охватывающее все сферы культуры. Такой вопрос необходимо приводит к историческому и критическому анализу философских проблем, рассмотрение которых не входит в задачи настоящего исследования. Однако можем отметить, по крайней мере, две причины того, почему наука кажется столь убедительной иллюстрацией к общему правилу, что истина и лож обнаруживаются определенно и недвусмысленно тогда, когда утверждение сопоставляется с фактом. Нормальная наука может и должна беспрестанно стремиться к приведению теории и факта в полное соответствие, а деятельность легко может рассматриваться как проверка или как поиски подтверждения или опровержения

37. Тимей Локрский, из трактата под названием «О душе мира и о природе»

38. Томас Кун «Структура научных революций»: Сб.: пер. с англ./ Т.Кун. - М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2003. – 365 с. Скажем, наука в том качестве как она представлена в последнее время, например – «Современная наука, по Хайдеггеру, характеризуется посредством объективации (опредмечивания) естественной окружающей среды в описании мира в математических терминах, при котором неизбежно игнорируется сам земной характер мира, его естественность, и это создает возможность производства предметов, объектов без подлинной индивидуальности и вещности» ([С. 42, Карл Митчем, «Что такое философия техники»/Пер. с англ. ред. В. Г. Горохова. – М.: Аспект Пресс, 1995. – 149 с.)

39. Так неоплатонизм ярко выражен в лице, таких видных философов: Аммоний Сакс,

© Єршова-Бабенко І. В.

Плотин, Ямвлих, Порфирий и Прокл.

40. В 1861 г. в Московском университете была открыта кафедра философии, и именно Юркевич, оказался в России единственным «достаточно философски подготовленным, чтобы занять без предварительной заграничной подготовки командировки университетскую кафедру» (Г. Г. Шпет Очерки развития русской философии. Ч. I. – Шпет Г. Г. Сочинения. М., 1989, С. 48). В октябре 1861г. назначение было утверждено императорским указом, и Юркевич переехал в Москву, где и оставался до конца своих дней.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Анаксимандр (Перевод А.В.Лебедева) фрагменты ранних греческих философов, М.: «Наука» 1989 Ч1. 127. с.
 2. Арибаджи Д. В. Очерки христианского символизма. – Одесса: Друк, 2008.- 548с.
 3. Бердяев Н. «Смысл истории» М.: «Мысль» 1990. - 174 с..
 4. Брянский В.П. Искусство и философия – Калининград: Янтарный сказ, 1999. – 704с.
 5. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. / Общ. ред., сост. и предисл. Согомонов А. Ю.: Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.
 6. Гумелев Л. Н. Этногенез и биосфера земли/ Сост. и общ. ред. А.И. Куркчи. – М.: «Институт ДИ-ДИК», 1997. – 640с.
 7. С.А.Франк «Ересь утопизма» (В книге: «Квинтессенция», - философский альманах 1991 М.: «Политиздат» 1992.
 8. Тайлор Э. Б. «Первобытная культура»: Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1989. – 573с.]
 9. Тейер де Шарден Пьер «Феномен человека» М.: изд. «наука» 1987. [39с.].
 10. Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФРА-М, 1997. – 576с.
 11. Современная западная философия. Словарь/ сост.: Малахов В.С. – М.: Политиздат.1991. – 414 с.
 12. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм – Харьков: Филио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. – 960 с.
 13. Философская энциклопедия, - Т. 5.; Гл. ред. Ф. В. Константинов. М.: «Советская энциклопедия», - 1970. – 740 с.
-

Єршова-Бабенко Ірина Вікторівна – доктор філософських наук, професор кафедри мистецтвознавства та загальногуманітарних наук Міжнародного гуманітарного університету

КОНЦЕПТУАЛЬНО – МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗМОЖНОСТИ ПСИХОСИНЕРГЕТИЧЕСКИХ СТРАТЕГИЙ В УСЛОВИЯХ НЕРАВНОВЕСНЫХ ФАЗОВЫХ ПЕРЕХОДОВ, ПОРОЖДАЕМЫХ МУЛЬТИКУЛЬТУРНОСТЬЮ. РОЛЬ МАКРОМАСШТАБА СЛОЖНОГО ПОВЕДЕНИЯ ПСИХИКИ И СОЗНАНИЯ

В статье с позиции концептуальных оснований психосинергетики (1992,2005,2008) рассматривается специфика сложного поведения таких «высоких форм сложности» как психика и сознание человека в масштабах их мультикультурного проявления в современном социокультурном пространстве.

Ключевые слова: психика, сознание, мультикультурность, макромасштаб.

КОНЦЕПТУАЛЬНО - МЕТОДОЛОГІЧНІ МОЖЛИВОСТІ ПСИХОСИНЕРГЕТИЧНИХ СТРАТЕГІЙ В УМОВАХ НЕРІВНОВАЖНИХ ФАЗОВИХ ПЕРЕХОДІВ, ЩО ПОРОДЖУЮТЬСЯ МУЛЬТИКУЛЬТУРНІСТЮ. РОЛЬ МАКРОМАСШТАБУ СКЛАДНОЇ ПОВЕДІНКИ ПСИХІКИ ТА СВІДОМОСТІ.

У статті з позиції концептуальних підстав психосинергетики (1992,2005,2008)

розглядається специфіка складної поведінки таких «високих форм складності» як психіка та свідомість людини у масштабах їх мультикультурного прояву в сучасному соціокультурному просторі.

Ключові слова: психіка, свідомість, мультикультурність, макромасштаб.

CONCEPTUAL - METHODOLOGICAL POSSIBILITIES PSYCHO SYNERGETIC STRATEGIES IN A NONEQUILIBRIUM PHASE TRANSITION, GENERATED BY MULTICULTURAL. ROLE MACROSCALE COMPLEX BEHAVIOR OF PSYCHE AND CONSCIOUSNESS

In the article from the perspective of the conceptual foundations of psycho synergy (1992,2005,2008) is considered the specifics of the complex behavior of these "higher forms of complexity" as the psyche and consciousness of man in the scale of their multicultural manifestations in the modern socio-cultural space.

Key words: psyche, mind, multiculturalism, macroscale.

Методологічними засобами дослідження являються гіперсистемність синергетического порядку з фазовою структурою, в якій неравновесність являється/становиться умовою існування систем даного підкласу, а визначений тип прискорення – умовою їх руйнування або появи нового якості. Акцентується пріоритет челокомерності соціокультурного простору, специфіка неравновесного фазового переходу в макромасштабі складного поведіння психомерних і челокомерних серед/систем з позицій нової теорії психіки (2008,2015) на прикладі прискорюючого розширення *мультикультурних зв'язів* в сучасному світі. Поведіння складної многоярусної і різномірної системи «культура/соціум/соціальнокультурне простору (3) – челоко/соціум (2) – челоко/лічність (1)» описується концептуальною моделлю (філософської категорією) «целое в целом»/«целое-в-целом» (2005), включаючої нелінійність: челоко/лічність – культура/соціум – серед/природа (Ч/Л – К/С – С/П). Макроаспекти питань розглядаються в рамках нової класифікації наук: психомерні (1), челоко-/соціомерні (2), природо-/геомерні (3) і космомерні науки (2008).

Вопросам методології дослідження складного поведіння психіки челока як гіперсистем/серед синергетического порядку з фазовою структурою в крайні неравновесних умовах, якими можуть виступати як внутрілічні, внутріпсихічні умови, так і внешнекультурологічні події в житті челока і суспільства присвячені наші книги і статті останніх 25-ти років. І якщо в початку це був пошук теоретичних і концептуальних основ, моделей її поведінки, розробка нової теорії психіки, то потім ця робота стала знаходити ярке підтвердження в поведінці різних сфер челокоської діяльності, в яких виявляється специфіка складного поведіння психомерних серед, визначена явленіем неравновесного фазового переходу в макромасштабних умовах. Це сфери освіти, навчання, психології розвитку, корекції і реабілітації, політики і управління, інформаційних процесів і дослідницької діяльності челока, культурології. Масштаб мультикультурних зв'язів по визначенню являється умовою неравновесності, в т. ч. крайньої неравновесності.

Наряду з явленіем неравновесності фазових переходів для системи психічної реальності челока, нами була модельно виявлена *роль масштабу і характеру прискорення процесів в умовах даного типу переходів* (1994,1997). Далішні дослідження показали, що в сучасних умовах високоскоростних соціально-культурних змін виявляється принципно нове явленіе, яке ми назвали «*неучтенний продукт*». Він виникає в результаті *змінення характеру зв'язів* між людьми (суб'єктами соціально-культурного простору) при переході на рівень макромасштабу (мультикультурність) і в умовах прискорення процесу розширення цих

связей.

Представим себе группу людей (субъектов), между которыми в ходе общения на протяжении определенного времени устанавливаются некоторые векторы отношений (Ов), формирующие связи между субъектами или группами субъектов – мезосубъектами (Сс, Смс). Изобразим это в виде многогранника. Традиционно считается, что именно эти связи, в том числе, это относится и к мультикультурным, определяют изменения в социально-культурном пространстве. Однако, исследование показало, что в условиях быстрого ускорения процесса общения, сопровождающегося распределенным в социально-культурном пространстве и времени укрупнением в макрогруппы и внешне хаотизированным вовлечением в него единичных и мини групп новых субъектов, наблюдаются эффекты, которые трудно связать с фиксируемыми социально-культурными связями. Наши предыдущие исследования показывали, что межсубъектные связи «вырабатывают» продукт, обычно не фиксируемый исследователями, вероятно, потому что в «обычных» условиях, когда нет ускорения и макромасштабности, продукт успеваеет рассеиваться. Визуально его можно представить как стрелки (процессы, потоки информации, оценок, эмоций), идущие от точки на линии связи между двумя субъектами. В условно стандартизированном варианте эти стрелки встречаются в центре многогранника. Момент и точка «встречи» символизируют наличие «неучтенного продукта». В дальнейшем именно он становится действующей силой, влияющей на развитие социокультурных, мультикультурных, межличностных отношений. Проблема состоит в том, что исследователи обращают внимание на связи, а не на их «неучтенный продукт».

Данные позиции действительны для человеко-, психо-, информационно-, социо- и культуромерных систем/сред как синергетических объектов исследования, которые характеризуются открытостью, нелинейностью и самоорганизацией (Добронравова, 1990; Ершова-Бабенко, 1991; Бевзенко, 2002; Донникова, 2013 и др.), а также потенциальной возможностью крайне неравновесного состояния, неравновесных фазовых переходов, являющихся условием существования систем/сред этого класса. Как показали наши исследования, такими объектами являются психомерные, человекомерные и социомерные среды, которые по определению являются системами/средами синергетического порядка со всем спектром вытекающих из этого следствий на уровне их поведения (Подробнее об этом см. в наших работах 1991 - 2015).

Что объединяет, с одной стороны, названные объекты, а с другой – их совокупность и постнеклассическую науку, методологию «в лице» психосинергетики, а также разработанные на ее основе концепцию и метод? Во-первых, высокая скорость процесса/события, энерго-/эмоциоёмкость, смысло-/информо- и ценностноёмкость процессов и/или событий (для психики/личности человека, для организма/головного мозга, для общества/культуры и среды/природы). Во-вторых, принадлежность к одному подклассу сред/систем – открытых нелинейных самоорганизующихся (ОНС), диссипативных, к одному их типу, обладающему ОПВЦ (оси пространства, времени и пространственно-временные одновременно) – психика/личность/общество/культура, организм/головной мозг. В-третьих, степень нарушения осевого пространственно-временного центрирования (ОПВЦ) достигающая проявления критического порога/критической разности на разных уровнях. В-четвертых, однотипность диагностируемых последствий при нарушении ОПВЦ в условиях высоких скоростей и диффузного характера разрыва связей на разных уровнях психики/личности/общества/культуры, организма/головного мозга. В-пятых, фрактальность (пространственно-временная подобность) модели высокоскоростных кризисных процессов с диффузным характером повреждений (для психики/личности, человека/общества/культуры, организма/головного мозга как их носителя, природы/среды существования человека). В-шестых, возможность получать положительные результаты при проведении адекватных организационно-регулирующих, креативных, разрушающих, преобразующих или восстановительных мероприятий, ориентированных на исходную психомерность происходящего. В-седьмых, возможность метода «Создающая Сила» (2001) и входящих в него

методик, технологій («Убери лишнє», «Ресурсосберегання» і др.), адекватних даному представленню о характере процесів різного рівня в аспекті людиномірності.

Дослідженню поведінки того, що прийнято називати складними системами і самоорганізацією присвячена книга Г. Ніколіс і І. Пригожина «Познання складного. Введення» (1989/1990), само названня якої підкривало, що к 90-м гг. відповідей на багато питань ще не було. В цій книзі немає терміна «синергетика», асоціюваного сьогодні з питаннями складності і самоорганізації, хоча справа в ній і в попередній (1986) йде саме о складній поведінці самоорганізуючихся систем різної природи, а не тільки о складності систем, розглядаваній авторами на прикладах із області хімії, фізики, біології, кліматології, соціології, психології і філософії (свідомість), т. є. о питаннях, які, на перший погляд, розглядаються і в книзі Г. Хакена «Інформація і самоорганізація: Макроскопічний підхід до складних систем» (1988/1991). Різниця в тому, що в одному випадку справа йде о поведінці складних систем, а в іншому – о самих системах.

Для нашого дослідження особливо важливо те, що, як відзначає І. Пригожин, справа скоріше йде о **складній поведінці** і саме о ній «можна думати як о фазовій переході нового типу, в якому зниження температури замінено *створенням* і *усиленням підходящих неравновесных условий*. По цій причині, говорячи о явищах самоорганізації, приводящих до складних типів поведінки, будемо іноді користуватися вираженням «неравновесний фазовий перехід» [Пригожин, Стенгерс, 1986. с. 56].

Во другому випадку Г. Хакен розвиває оригінальний підхід до опису складних макроскопічних систем: 1) використанню принципу максимуму ентропії для неравновесних систем і 2) розпізнаванню образів. Приклади приводяться із області хімії, фізики, біології, економіки і психології.

Ключові акценти дослідження психіки і свідомості людини в мультикультурних умовах з позицій психосинергетики: масштаб, складна поведінка даного класу систем/серед, «неравновесний фазовий перехід» і дуже неравновесні стани, супроводжувані різким прискоренням процесів, нарешті, непередбачуваність напрямку руху системи в умовах «режиму з обстріленням» (термін С. Курдюмова, 1992, 1994).

Дослідження нами поведінки психіки і свідомості людини, а також власне самих цих явищ, в 90-е гг. як «більш високих форм складності», перевищуючих визначений їй поріг, замість їх дослідження в межах теорії відображення, потребувало нових понять і засобів дослідження, іншого методологічного підходу і інших світоглядних позицій. Це визначило появу психосинергетики в контексті постнекласическої науки в 90-е гг. ХХ в.

Подібний крок став можливим, завдяки тому, що во другій половині ХХ століття **дослідження складних самоорганізуючихся систем вошло в круг важливіших завдань розвитку наукового знання. Активно здійснювався** пошук загальних закономірностей в процесах формування, стійкості і руйнування упорядкованих во часі і просторі, або то і друге разом, структур в складних неравновесних системах. До числа таких систем були віднесені соціальні, інформаційні і біологічні, фізичні і хімічні середовища, психіка людини, головний мозок і багато др.

Важливим кроком стало звернення «лицом» до людино- і психомірності складних неравновесних систем в дослідженні їх поведінки. Наступило не тільки усвідомлення того, що «символом нашого фізичного світу не може бути стійке і періодичне рух планет» [Пригожин, Ніколіс, 1990. с. 7], але і усвідомлення того, що трансформація фізичних представлень по своєму значенню вийшла за межі фізичних наук, перейшла на рівень космологічних питань [питання походження необоротності в еволюційній парадигмі І. Пригожина, 1986]. Це веде до необхідності створення визначеної картини світу. В розвитку естествознання і філософії цей період оцінено як епоха, коли минала можливість безапелляційних тверджень і взаємовиключаючих позицій [Пригожин, Стенгерс, 1986]. Дослідження складних систем різної природи стало на межі

естествознания и философии. Таким образом, **философское – методологическое и мировоззренческое осмысление явления самоорганизации** стало, пожалуй, символом перехода в XXI век. Попыткой реализации такого осмысления в отношении психики человека, его сознания и психомерных, человекомерных сред явилась психосинергетика [Ершова-Бабенко, 2001. с. 23].

К концу 90-х гг. состояние развития психосинергетики, ее концептуальных оснований, средств и методов познания **сложного поведения** психики и сознания человека в сочетании с функционированием организма и головного мозга человека позволило понять, что это поведение выражает взаимодействие в человеке разного уровня «форм сложности» – «более высокой формы сложности» и «просто» сложности. Это позволяет науке и социокультурному пространству **осуществить наконец переход к новым методам исследования поведения данного круга сложных систем/сред**, позволяющий сделать еще один шаг навстречу пониманию как в целом самого человека, так и его социального и психического здоровья, в частности, с позиций психосинергетических стратегий человеческой деятельности, специфики поведения неравновесных связей в психомерных системах/средах при достижении определенного масштаба, в котором возникает явление «неучтенного» продукта, перехода от одного к другому и обратно по типу «химических часов» Белоусова (1951) или с нарастающей амплитудой по типу «режимов с обострением» С. Курдюмова (1994). Это явление позволяет лучше понять среду обитания человека внутри себя и в социокультурном пространстве современности, характеризующимся ростом мультикультурных связей, среду, в которой обнаруживаются неожиданные закономерности и неожиданные крупномасштабные флуктуации.

В науке второй половины XX в. был совершен **переход к новому научному словарю сложного**, определяемому, например, Бельгийской школой к концу 80-х такими понятиями как **неравновесность, неустойчивость, бифуркация, нарушение симметрии, дальний порядок** (Пригожин, Николис, 1990). Попытки подобного перехода в исследованиях социокультурного пространства присутствуют в 90-е и «нулевые» годы в работах отечественных – Добронравова И. (Киев, 1990), Ершова-Бабенко И. (Одесса, 1991), Бевзенко Л. (Киев, 2002), Кочубей (Киев, 2012), Богатая Л. (Одесса, 2012), Донникова И. (Одесса, 2013), Мелков Ю. (Киев, 2014), Ханжи В. (Одесса, 2015) и зарубежных авторов – Каган (2004), Астафьева О. (2004), Буданов В. (2007) и др. В них внимание исследователей обращено к явлению самоорганизации мышления, психики, социума, культуры и образования.

Реальные шаги сегодня возможны в рамках современной теории динамических систем, в которой «центральное место занимает открытие превалирования неустойчивостей», когда «изначально малые изменения с течением времени могут существенно усиливаться», а также в рамках динамической сложности (Пригожин), динамического хаоса, физики неравновесных состояний.

Человек сочетает в себе разнокачественные системы по критерию «уровень динамической сложности» и «уровень времени как конструкции» (разновременные условия в рамках представления времени как конструкции). Например, считается, что изолированные системы эволюционируют к хаосу, а открытые – ко все более высоким формам сложности. Современные условия жизни человека продемонстрировали новые качества неравновесных процессов и привели науку к переоценке хаоса, перейдя на точку зрения продуктивности хаоса. Однако в таких условиях возникает качественно новая задача социально-культурного и социально-психологического плана – задача уметь продуктивно жить во все более хаотизированных условиях современности.

Качественные изменения в развитии научного знания в к. XX – нач. XXI ст.

Интересы научных школ разных стран упорно обращаются к исследованию сложного поведения того, что принято называть сложными системами и самоорганизацией [обзор см. в: Ершова-Бабенко, 2001]. Коротко, суть выводов, сделанных учеными и философами, можно выразить так: существуют явления самоорганизации и именно они приводят к сложным типам

поведения; характер перехода от самоорганизации к сложному поведению можно обозначить как неравновесный фазовый переход или фазовый переход нового типа; новизна в понимании вопроса «Что делать?» выражается в замене позиции о роли понижения регулирующего критерия разной природы на роль создания подходящих неравновесных условий и навыка их усиления во благо (продуктивность хаоса) или наоборот. Начало подобных исследований можно проследить с 30-х гг., но наиболее плодотворным, пожалуй, можно считать вторую половину XX в., особенно конец 80-х гг., причем как в отечественной, так и в зарубежной научной литературе. Однако в 1990 г. на русском языке редакция литературы по химии издательства «Мир» выпускает книгу Г. Николис и И. Пригожина с интересным, на наш взгляд, названием «Познание сложного. Введение». (Подчеркивания наши. На английском языке книга вышла в 1989 г.). Интересно в названии то, что присутствующее слово «Введение», подчеркивает позицию авторов: ответов на многие вопросы пока еще нет.¹

В этой книге мы не встретим термин «синергетика», ассоциируемый сегодня с вопросами сложности и самоорганизации, хотя речь в ней идет не просто о сложных системах и самоорганизации. Акцент сделан на сложном поведении таких систем, рассматриваемых авторами на примерах из области химии, физики, биологии, социологии, климатологии (космологии в работе 1986 г.). Поэтому лишь на первый взгляд эти же вопросы (как считают сегодня некоторые авторы) рассматриваются и в книге другого автора – Г. Хакена. Его работа «Информация и самоорганизация: Макроскопический подход к сложным системам» была выпущена редакцией по физике и астрономии того же издательства «Мир» в 1991 г.² (На английском языке книга вышла в 1988 г.)

В первом случае ученым с мировым именем, лауреатом Нобелевской премии³, также дан обзор методов, разработанных в последние годы в области нелинейной динамики, для изучения сложных систем и процессов, таких, как эволюция, самоорганизация и т. д. Однако, И. Пригожин не случайно отмечает, что речь, скорее, идет о **сложном поведении** и именно о нем «можно думать как о фазовом переходе нового типа, в котором понижение температуры заменено созданием и усилением подходящих неравновесных условий. По этой причине, говоря о явлениях самоорганизации, приводящих к сложным типам поведения, мы будем в т. ч. пользоваться выражением «**неравновесный фазовый переход**» (Николис, Пригожин, 1990. с. 56).

¹На английском языке эта книга была выпущена всего за год до этого, в 1989 г.

²Термин «синергетика» введен Г. Хакеном в 1969 г. На английском языке книга была выпущена в 1988 г. немецким издательством Springer-Verlag..

³Илья Пригожин известен по многим трудам, в том числе: 1947 г. - Prigogine I. Etude thermodynamique des phenomenes irreversibles. Dunod, Paris et Desoer, Liege; а также переведенным на русский язык - монография «Термодинамическая теория структуры, устойчивости и флуктуаций» М.: Мир, 1973, «Самоорганизация в неравновесных системах» М.: Мир, 1979 и др.

Во втором случае автором из Германии¹ развивается оригинальный подход к описанию сложных макроскопических систем и основное внимание уделяется двум проблемам: 1) использованию принципа максимума энтропии для неравновесных систем и 2) распознаванию образов. Книга была оценена как качественно новый уровень рассмотрения проблем, что особенно ощутимо в области реализации систем нового типа, имеется в виду синергетический компьютер. Примеры приводятся из области химии, физики, биологии, экономики и психологии.

Почему наше внимание акцентировано на этих двух книгах? Ведь в тот же период были опубликованы и такие работы как, например, в 1990 г. вышла книга одной из учениц И. Пригожина, представляющей его Бельгийскую школу, профессора Агнессы Баблюянец «Молекулы, динамика и жизнь. Введение в самоорганизацию материи»². Вышли интересные работы о проблеме познания сложности отечественных авторов: в 1988 под ред В. С. Тюхтина «Диалектика познания сложных систем, в 1994 книга Е. Князевой и С. Курдюмова «Законы

эволюции и самоорганизации сложных систем» и др.

Сразу несколько работ - книги Г. Хакена и коллективная монография немецких авторов этого периода посвящены проблемам сложного в психологии и психиатрии, функционировании мозга и вещества: книга «Принципы функционирования мозга», коллективная монография «Вещество вещества», в 1997 книга «Самоорганизация в психологии и психиатрии».

Вообще степень актуальности проблемы сложности ярко иллюстрирует, пожалуй, синхронность обращения разными школами к этой проблеме и география, о чем, кроме уже сказанного, свидетельствует серия следующих фактов: в 90-е гг. на Украине в Институте философии АН Украины выходят работы по нелинейности мышления (Добронравова, 1990) и методологии исследования психики как синергетического объекта (Ершова-Бабенко, 1991), в Одесском политехническом институте высокий интерес к синергетике, проводится с 1994 г. конференции «Психосинергетика – на границе философии, методологии, науки и техники», в 1996 г. в Одесском медицинском университете создан Институт междисциплинарных проблем «Медин» (психосинергетика в медицине), а в Германии в 1996 – Немецкое общество сложных систем и нелинейной динамики (Deutsche Gesellschaft fuer Komplexe Systeme und Nichtlineare Dynamik); в России в это же время С. Капица сообщает о создании Института И. Пригожина. Почти одновременно возникают и Американское общество теории хаоса в психологии и науках о жизни, Японская группа по изучению нелинейной динамики, Московский Синергетический Форум, Санкт-Петербургский Центр «Синергетика», наконец, Украинское синергетическое общество в Киеве и 12-ти городах Украины (2002), КЦ Альфалогия в Одессе (2010). Список можно продолжить³.

¹ Герман Хакен известен по многим переведенным на русский язык трудам – «Синергетика» М.: Мир, 1980, 1985; «Квантовополевая теория твердого тела» М.: Наука, 1980 и др.

² В 1989 г. работа была издана на английском языке, а в 1990 – на русском.

³ Перечислим лишь некоторые (более полная библиография представлена в конце) из значимых работ по вопросам исследования сложного в разных областях философии и науки, вышедших в XX и в первые годы XXI вв., по разным аспектам сложных систем: диалектики познания их сложности и организованности (Тюхтин, 1988), логики универсального эволюционизма (Моисеев, 1989), познание сложного, самоорганизации в неравновесных системах (Николис, Пригожин, 1979, 1990) и материи (Баблюяц, 1990), а также физиологии (Ухтомский, 1934), биофизики (Волькенштейн, 1988) и физических основ биологического формообразования (Белинцев, 1991), макроскопического подхода к сложным информационным системам (Хакена, 1991; 2000), законов эволюции и самоорганизации сложных систем (Князева, Курдюмов, 1994), физики живого (Ситько), нелинейности мышления (Добронравова, 1990), анализа понятий «сложность» и «самоорганизация», психомерные среды (Ершова-Бабенко, 1993; 2001; 2009); работы Г. Малинецкого (2002; 2006), Д. Чернавского (2004), М. Кагана (2005) и представителя его школы О. Астафьевой (2004), а также М. Басина (2006), В. Буданова (2007) и др.

Во-первых, наше внимание обращено сначала к первым двум названным работам потому что, судя по всему, именно в них стал очевидным факт качественного сдвига в развитии научного знания в целом. В чем это выражается? Предыдущая ситуация укладывается в утверждение, что существуют сложные системы (в частности, сложное поведение) и самоорганизация; именно это целенаправленно исследуется учеными разных стран на протяжении вот уже не одного десятилетия¹ на примерах как естествознания – химии, физики, биологии, климатологии, так и гуманитарных наук – социологии, психологии, наконец, экономики, космологии, медицины и техники. Теперь же предложено сложное поведение считать новым типом фазового перехода – неравновесным фазовым переходом (Николис, Пригожин, 1989/1990), предложен качественно новый уровень описания сложных макроскопических систем, рассмотрены проблемы использования принципов сложного

поведения как динамического хаоса (Николис, Пригожин), принципа максимума энтропии для неравновесных систем, распознавания образов, вопрос о синергетическом компьютере (Хакен, 1991).

Во-вторых, вышеназванные две работы особенно, на наш взгляд, интересны тем, что они демонстрируют нечто принципиально новое, а именно. 1) Еще одно качественное изменение, которое произошло в научном знании конца 80-х гг. XX ст. – речь идет об объединении естествознания и гуманитарных наук в плане объекта исследования – это теперь не только и не просто сложные системы пусть и макроскопические, а это их сложное поведение, сложные типы поведения как результата неравновесного фазового перехода нового типа и методы познания такого поведения применительно к социуму, человеку и его мышлению. Об этом стало возможным говорить как о свершившемся факте. 2) Понимание того, что «время как конструкция» – это шаг выхода за границы естествознания (Николис, Пригожин).

В-третьих, результаты исследований Бельгийской и Немецкой (Штутгартской) школ этого периода, суммированные в названных работах к. 80-х гг., представляют собой, фактически, уже не просто и не только теоретический поиск единых концептуальных оснований для изучения сложных систем, сложного поведения и самоорганизации, обнаруживаемых в химии, физике, биологии и климатологии, т. е. естественнонаучных областях знания, а также в социологии и психологии – областях гуманитарного знания, или в экономике, медицине и технике, наконец, в космологии (разделе физики). Теоретические выкладки подкрепляются теперь и широким спектром экспериментальных данных, а также практического применения в сферах медицины и образования, психологии и политики, экономики и культуры.

Один из наиболее интересных фактов, характеризующих особенность процессов, идущих в науке во 2-й пол. XX ст., выражается в том, что объединение естествознания и гуманитарных наук происходит в рамках как объектов – сложных систем/сред/структур различной природы, так и методов их исследования. В исследовании социальных, образовательных и политических процессов бум наблюдается только сейчас в первые десятилетия XXI в.

Картину разворачивания процессов, идущих в философии и методологии науки в целом, в научном знании отдельных наук выражают, на наш взгляд шаги-публикации, ведущие отсчет от работ Горьковской школы, которую с начала 30-х гг. возглавлял А. Андронов, а еще точнее – от работ Анри Пуанкаре, датируемых 80-ми гг. 19 в. Однако, здесь в центре нашего внимания находится не собственно история вопроса исследования сложных систем, а качественное изменение в развитии научного знания, идущее в философии и методологии науки и проявившееся (сформулированное) в работах конца 80-х гг. XX ст., что привело к исследованию поведения человека, его психики и психомерных сред, социокультурного пространства, особенно в условиях ускорившегося процесса развития мультикультурных связей.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАНИХ ИСТОЧНИКОВ

1. Боринштейн Е. Р., Кавалеров А. А. Личность: ее языковые ценностные ориентации: Монография. – Одесса: Астропринт, 2001. – 168 с.
2. Ершова-Бабенко И. В. Новое социальное явление и фактор развития современных социальных технологий - психосинергетические стратегии человеческой деятельности. – Материалы Круглого стола 1-й секции. – Киев. Дни науки. 2006
3. Ершова-Бабенко И. В. Источники нелинейности социальных сред как психосинергетические основания социальной самоорганизации. Психосинергетические стратегии человеческой деятельности. – Киев, Дни науки. 2006.
4. Ершова-Бабенко И. В. Концептуальные модели психосинергетики // Научный вестник Международного гуманитарного университета. Серия: История. Философия. Политология. Сб. н. тр., № 7. 2014. – Одесса. – С. 50 – 59.
5. Ершова-Бабенко И. В. Постнеклассическая парадигма, психосинергетика и

методология меж- и трансдисциплинарных исследований в травматологии при политравме (на примерах травм с диффузным характером повреждений). – Конструирование человека: сборник трудов !У Всероссийской научной конференции с международным участием: в 2 т. Т. 2. – Томск: Издательство Томского государственного педагогического университета, 2011. – С. 27 – 36 (Серия: Системы и модели: границы интерпретаций.)

6. Ершова-Бабенко И. В. Постнеклассические практики: концептуальные модели психосинергетики. Раздел 3. 7. В Коллективной монографии – Постнеклассические практики. М., 2011. – С.

7. Ершова-Бабенко И. В. Концептуальные модели психосинергетики: концепция пространственно-временного осевого центрирования психики, головного мозга и личности (на примере высокоскоростной травмы с диффузным характером повреждения). – 2010.

8. Ершова-Бабенко И. В. Психосинергетика и ее место в постнеклассике // Интегративная антропология, №2 (18). 2011. – С. 16 – 27

9. Ершова-Бабенко И. В. Психомерные среды в контексте психосинергетики и их роль в постнеклассическом понимании социума – нелинейное целое в нелинейном целом. – М.: 2009. – С. 314 – 326

10. Ершова-Бабенко И. В. Социальная среда повседневности в свете психосинергетики. – Киев, дни науки. – С. 71 -

11. Ершова-Бабенко И. В. Ценностная сфера личности и личностная политравма в свете концепции осевого центрирования. // Наука и образование. № 6. – 2009. С. 12- 16

12. Ершова-Бабенко И. В. Методологические проблемы разработки новой теории психики в свете постнеклассических практик. – В Сб.: Постнеклассические практики: определение предметных областей. Материалы международного междисциплинарного семинара. – М.: Изд-во МаксПресс, 2008. – С. 53 – 61

13. Ершова-Бабенко И. В. Концепция пространственно-временного осевого центрирования психики и личности в условиях высокоскоростной психоэмоциональной травмы. Макромоделирование стратегии психомерных сред в русле психосинергетики (часть 1). // Психология. Киев. Институт психологии АПН Украины, 2008

14. Ершова-Бабенко И. В. Личностная политравма в условиях диффузного повреждения ценностных связей личности на культурно-национальном государственном уровне. Концепция осевого центрирования личности и ее ценностной сферы. – В кн.: Культурное многообразие: от прошлого к будущему. Тексты участников Второго Российского культурологического конгресса с международным участием (Санкт-Петербург, 25-29 ноября 2008). – СПб: Эйдос, 2010. – С. 3085 - 3094

15. Ершова-Бабенко И. В. Психосинергетические основания социальной самоорганизации. «Среда в среде» или «целое в целом». – Киев, 2007.

16. Ершова-Бабенко И. В. Психосинергетические стратегии человеческой деятельности. (Концептуальная модель). Монография. – В.: NOVA KNYHA, 2005. – 368 с.

17. Ершова-Бабенко И. В. Проблемы экологии психики в условиях агрессивности информационно-эмоциональной среды. // Украинский вестник неврологии.- Т. 10, вып. 1 (30), материалы II Национального конгресса неврологов, психиатров и наркологов Украины, 2002. – С. 81 - 82

18. Ершова-Бабенко И. В. Методология исследования психики как синергетического объекта. Монография. – Одесса: ОДЭКОМ, 1992. – 124 с.

Зайцева Наталья Александровна – аспирант кафедры философии, социологии и социокультурного менеджмента Государственного учреждения «Южноукраинский национальный педагогический университет им. К. Д. Ушинского»

УДК 130. 2. - 316. 32

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ОСНОВАНИЯ ПОНЯТИЯ «АРХЕТИП» В ФИЛОСОФИИ К. Г. ЮНГА

В статье на основании положений философии К. Г. Юнга раскрываются социокультурные основания понятия "архетип" и обращено внимание на архетипы, которые задействованы и функционируют в исторически сложившемся обществе. Обосновывается необходимость переосмысления и выявления значимых архетипов, так как современное состояние общественных отношений нуждается в выработке нового целостного взгляда на формы и способы взаимодействия социального и уникального бытия.

Ключевые слова: архетип, ведущие архетипы, социальный архетип, архетипические основания социума.

СОЦІОКУЛЬТУРНІ ОСНОВИ ПОНЯТТЯ «АРХЕТИП» У ФІЛОСОФІЇ К. Г. ЮНГА

В статті на основі положень філософії К. Г. Юнга розкриваються соціокультурні основи поняття "архетип" і звернена увага на архетипи, що задіяні та функціонують в історично складеному суспільстві. Обґрунтовується необхідність переосмислення та виявлення значимих архетипів, тому що сучасний стан суспільних відносин потребує у виробленні нового цілісного погляду на форми і способи взаємодії соціального та унікального буття.

Ключові слова: архетип, ведучі архетипи, соціальний архетип, архетипічні основи соціуму.

SOCIAL AND CULTURAL FOUNDATIONS OF THE CONCEPT OF "ARCHETYPE" IN THE PHILOSOPHY BY C. G. JUNG

In the article on the basis of the provisions of C. G. Jung's philosophy reveals socio-cultural foundation of the concept "archetype" and drew attention to the archetypes, which are involved, and operate in historically developed society. The necessity of rethinking and identify important archetypes, as the current state of social relations needs to develop a holistic view of the new forms and methods of social interaction and a unique being.

Keywords: archetype, leading archetypes, social archetype, archetypal foundation of society.

Актуальность исследования. В социально - исторической проекции существенно проявляют себя архетипы, которые оказывают воздействие на целые исторические эпохи. В современном обществе архетипы сопровождают все формы и способы жизнедеятельности общества и человека в нем, а также играют существенную роль в установление "новых" по сути и качеству архетипов, имеющих социальное и личностное в своих основаниях – социальных архетипов.

Актуальность обращения к архетипам связана, в первую очередь с тем, что архетипы наиболее отчетливо предстают в культурах, воплощая судьбу и исторический опыт народов, а в процессе формирования духовности архетипы существенно повлияли и продолжают оказывать влияние на становление внутреннего мира личности, формирования субъективного начала, обуславливая формирование первичных социальных структур, регулирования социальных отношений вследствие предоставления образа «героя».

Потверждением значимости исследования является и то, что, анализируя соотношение между социальными процессами и архетипами, возможно выявить основные тенденции общественной эволюции и в отношении будущего, в качестве свойств которой можно отметить устойчивость системы сложившихся архетипов. Наиболее устойчивы социальные системы,

ценности которых имеют в основании архетипы на самые длительные периоды, и когда на их основе вырабатываются определенные социальные стереотипы отношений и взаимоотношений в обществе.

В целом, актуальность поставленной проблемы обосновывает необходимость переосмысления социокультурных характеристик архетипов в философии К. Г. Юнга, что необходимо для выявления значимых архетипов, которые задействованы и функционируют в обществе, так как современное состояние общественных отношений нуждается в выработке нового целостного взгляда на формы и способы взаимодействия социального и уникального бытия на основании выявления архетипов в их основаниях.

В существующих же исследованиях делается попытка создать, прежде всего, проекцию определенного исторически детерминированного социального пространства, основанного, прежде всего, на архетипах материально - практических отношений и взаимоотношений, что, по существу, скрывает существенные характеристики архетипов, влияющих на человека и общество в целом.

Степень разработанности проблемы. В современных исследованиях явно звучит гипотетическое положение об архетипических основах социальных организаций различной сложности, в которых архетип играет существенную роль. Отмечая, что каждое общество скрывает ведущие архетипы, М. Марк и К. Пирсон особенно подчеркивают, что чем невидимее архетип, тем он оказывает более сильное влияние на образ жизни людей. Определенная же исторически сложившаяся система архетипов охватывает многие аспекты жизнедеятельности коллективного субъекта [1].

Концепция культурных архетипов, по мысли А. В. Лубского, основывается, прежде всего, на идеях «аналитической психологии» К. Юнга, «культурно-исторической теории» Л. С. Выготского, «символического интеракционизма» Дж. Г. Кули, а также представлениях о культуре как ценностно-символической системе и духовной интенции жизнедеятельности людей. К списку можно еще добавить архетипическую психологию Д. Хиллмана, который полагал, что нет фиксированных архетипов, они плод фантазии бессознательного [2].

В работе Ю. В. Филиппова, И. Н. Кольцова отмечается наличие в обществе базовых архетипов, составляющих «квинтэссенцию национально-исторического мифа»: архетип земли, архетип родства и архетип религиозно-идеологический [3, с. 161].

Одним из первых философское осмысление архетипов украинской культуры начал С. Крымский, выделяя сквозные для истории, инвариантные относительно времени культурные структуры, праформы (архетипы), характеризующие социокультурное развитие человечества. К таким универсальным архетипичным символам он причислял формулу тройственности бытия, символику противоположностей (света и тени, верха и низа, солярного и хтоничного, плоти и духа и другого), символы проекций и отображений, разумного порядка (софийности) и хаоса, совершенства круга и неопределенности лабиринта.

По мысли Ю. М. Плюснина, одним из важнейших следствий концепции "социального архетипа" является отказ от обсуждения проблемы уровней социальной организации и признание невозможности социальной эволюции по прогрессивному или регрессивному типу. Концепция допускает изменения социальной структуры, описываемые как исторические феномены [4].

В целом, недостаточная разработка данной темы и ее актуальность вызывают необходимость в новом социально - философском анализе социокультурных оснований архетипов, на основании представления о них в философии К. Г. Юнга.

Недостаточно освещенные аспекты проблемы. Необходимо выяснение о тех архетипах, которые существенно задействованы и функционируют в обществе, так как презентуемые архетипы – это только желаемый образ –идеальный архетип.

Цель исследования. На основании положений в философии К. Г. Юнга раскрыть социокультурные основания понятия " архетип " и выявить формы и способы взаимодействия социального и уникального бытия на основании социальных архетипов. Обосновать

необходимость переосмысления и выявления значимых архетипов, которые задействованы и функционируют в исторически сложившемся обществе.

Основное содержание. Современное состояние социальных отношений и взаимоотношений нуждается в выработке нового комплексного взгляда – социокультурного на социальное и личностное в основаниях архетипов. Существование социальных архетипных – иррациональных в определенной мере практик и значительные различия в ментальности различных слоев общества отражают всю неоднозначность социальных отношений и взаимодействий, где значительное влияние оказывают именно архетипы.

Так как определенная исторически сложившаяся социокультурная система архетипов охватывает многие аспекты жизнедеятельности коллективного субъекта, а каждое общество скрывает ведущие архетипы, а эти архетипы оказывают влияние на образ жизни людей, то это, в свою очередь, обосновывает потребность в выявлении существенно значимых характеристик архетипов, задействованных в обществе.

Благодаря выявленным архетипам в философии и психологии К. Г. Юнга связь между отдельным человеком и культурными стереотипами, имеющими архетипические основания становится яснее. Связь проходит через коллективное бессознательное и выражается именно через архетипы, а проявляется в образных рядах культурного наследия через искусство: мифологию, поэзию, живопись, архитектуру.

При этом, в частности, Е. А. Файдыш отмечает всю сложность проблемы: «Одной из особенностей архетипа является невозможность его однозначного описания или определения. Сколько бы мы ни пытались выразить его в виде текста, он всегда будет несоизмеримо сложнее и глубже. Именно поэтому могут быть осознаны только отдельные «тени», проекции, но никогда – он весь целиком» [5].

Термин «архетип» (от греч. «arche» – начало и «typos» – образ) был введен К. Г. Юнгом и представляет собой структурный элемент человеческой психики, скрытый в коллективном бессознательном. Архетипы представляют собой не сами образы, а схемы образов. При этом, у него заявлено, что образы постоянно сопровождают индивида, несмотря на то, что они происходят из различных культурных форм [6].

Архетипы – это схемы образов, коллективные, универсальные модели психического восприятия, принадлежащие к типу, несущему в себе свойства всего человечества как некоего целого. С точки зрения К. Юнга, «архетип – бессознательное средство передачи из поколения в поколение наиболее ценного и важного человеческого опыта. Архетип содержит опыт тех ситуаций, в которых человек проявлял своё человеческое начало (опыт наделения смыслом вещей, природных явлений, человеческих взаимоотношений и пр.), т. е. культурный опыт» [6]. Архетипы сконцентрированы и существуют в коллективном бессознательном. Но своё воплощение в виде конкретных образов и символов приобретают в коллективном сознательном – то есть в общественном сознании (через идеи, верования, представления, мифологические образы и образы искусства). Символ как «материализация» архетипа позволяет последнему активизироваться и существовать в сознании общества, принимать жизнеспособную форму, реально проявляясь и функционируя в общественном сознании. Каждый архетип имеет свою символическую реализацию, обозначенность. Символов у конкретного архетипа может быть несколько, в разных культурах они имеют схожие черты, однако имеют место и различные детали, характеризующие особенности, специфику той или иной культурно-исторической общности.

Для всех народов характерны определённые представления о мире, в котором жил человек, его происхождении и устройстве, о начале жизни. Они легли в основу деятельного преобразования и организации окружающего мира, природной и социальной действительности. Архетипами выступают и герои эпоса, и феномены истории, черты национального характера. Таким образом, архетип выступает прообразом коллективного субъекта.

Архетипы имеют собственную побудительную специфическую энергию. «История

архетипического характера есть и у общественных комплексов» [7], и К. Юнгом были выделены основные архетипы. Данная система архетипов охватывает многие аспекты жизнедеятельности коллективного субъекта.

Архетипы создают мифы, религии и философии, оказывающие воздействие на целые народы и исторические эпохи, характеризующие их. К. Юнгом были выделены следующие основные архетипы: «Тень» – воплощение тёмного в человеке; «Персона» – социальная роль, которую человек играет в обществе; «Самость» – центр целостности человека; «Анима» – воплощение женского начала в человеке и «Анимус» – мужское начало; «Мудрец» – воплощение мудрости, смыслов жизни человека. Данная система архетипов охватывает многие аспекты жизнедеятельности коллективного субъекта [7].

В целом, среди архетипов, выделяемых К. Г. Юнгом, одним из значимых архетипов выступает именно «Персона» – социальный образ индивида, своего рода компромисс между желаниями, возможностями индивида и требованиями, нравами, традициями общества. Она выступает «средством прикрытия и изменения внешности», а также «средством созидания, средством маркировки или обозначения социально значимого явления» [7]. В качестве архетипов К. Г. Юнг выделил сложные состояния сознания, которые передаются по наследству и отражаются в мифологических символах. Архетип сам по себе имеет символическую и идеально-информационную природу. При этом как Юнг, так и его последователи считают, что в отдельной личности в поведении проявляется доминирующая фигура, при том, что все фигуры представлены в структуре личности как в личностном театре [8]. Юнг делает вывод, что личность архетипически обусловлена.

В своей концепции архетипов К. Г. Юнг объяснял, что в кризисных ситуациях как у личности, так и в обществе на сцену выступают архетипы, противоположные тем, которые проявляются в повседневной жизни: герой становится тенью, а тень становится героем. В социальных процессах мы наблюдаем аналогичные ситуации. Во время социальных кризисов в культуре проявляется все скрытое, то, что обычно находится в латентном состоянии. Этим самым К. Г. Юнг пытался обосновать мысль, что социальные процессы обусловлены вторжением в жизнь общества архетипов [8].

В опыте всего человечества К. Г. Юнг смог увидеть системную целостность, обозначив понятие «коллективного опыта человечества» и его структурные единицы в форме архетипов – «самыми первичными» или изначальными типами или структурными элементами сознания. По-другому эти структурные единицы он обозначил как «первичные модели». Архетип швейцарский психолог определяет как образ общего коллективного опыта человечества, посредством которого он объединяет всех живших, живущих и еще не ставших жить людей по какому-то общему параметру. Выделяемый параметр можно рассматривать как параметр порядка в рамках культуры, который становится основой для самоорганизации и развития или, наоборот, деструктивных процессов в обществе. Соответственно архетипы становятся своеобразным индикатором культурных взаимоотношений между обществом и окружающей средой [8].

Таким образом, архетипы не только раскрывают и объясняют существование мира и человека в нём, но и создают определённый эмоциональный фон. Настроенность индивидов и общества погружает сознание людей в общий смысловой и информационный поток, определяющий сопричастность их с теми событиями и явлениями, которые представляют для них определённую важность и заключены в архетипе. Более того, архетип задаёт основу, мотивы, специфику, характер, смысл определённым культурным действиям, культурной деятельности, направленной на воспроизведение, реализацию концепций архетипа. Сюда относятся ритуальная обрядовая, магическая деятельность, организация культурного пространства людей (города, поселения, жилища). Согласно архетипическим представлениям осуществляется преобразовательная деятельность (ремёсла). Формируется сознание общества – мифы, легенды, сказки, верования, многое другое. Происходит временное определение и актуализация синхронистических событий общественного бытия в связи с космическими и

природними событиями и явлениями (счёт времени, календарь), связь с основными универсальными жизненными ситуациями, проживаемыми человеком и обществом, будь то рождение, смерть, брак, материнство, важная утрата или неожиданное приобретение чего-либо.

В современности концепция К. Г. Юнга продолжает дополняться или преобразовываться в контексте исследования общественных процессов. Так в работе Ю. М. Плюснина излагаются основные положения концепции "социального архетипа", предлагаемой в качестве нового теоретического обобщения в социальной биологии человека и животных. "Социальный архетип", по мысли Ю. М. Плюснина, как кристаллизованная форма социальных отношений определяет основные компоненты структуры сообщества (подсистемы). Причем каждый структурный компонент (подсистема) определяется одновременно всеми четырьмя инвариантами отношений с преимущественным доминированием только одного из них. Таким образом формируется композиционность каждой подсистемы сообщества и их взаимная комплементарность, что выступает условием целостности социальной системы.

Концепция Ю. М. Плюснина "социального архетипа" может быть распространена на социальные системы (сообщества, социетации) высших животных и архаические общества человека, а также локальные сообщества в традиционной и современной культурах. Как системообразующий фактор "социальный архетип" задает структуру сообщества и поведение его членов (групп и индивидов) [4]. Структура поведения индивидов и групп характеризуется в рамках концепции следующими основными моментами. Каждый из инвариантных типов отношений реализуется в поведении индивидов и групп через оппозиционную пару социальных ролей. Рассматривая векторы как образующие матрицы, или "решетки поведенческих состояний", мы можем теоретически обосновать существование допустимых и запрещенных траекторий социального поведения в пределах всей совокупности возможных поведенческих состояний [4].

Выводы. На основании проведенного исследования возможно сделать определенные обобщения и выводы:

1. Архетипы выступают свернутой формой древних мифов народа в виде героев, их судеб. К. Юнг обнаружил, что подобные «первобытные образы» представляют собой сформированный итог огромного типического опыта бесчисленного ряда предков: это психический остаток бесчисленных переживаний одного и того же типа. Этот «остаток» остается в связи с тем, что архетипы связаны с базовыми потребностями, эмоциями, стереотипами восприятия, мышления и поведения, поэтому практически не подвергаются изменению по мере развития человечества. Но, прежде всего, потому, что они полностью погружены в область бессознательного.

2. Благодаря философии К. Г. Юнга связь между отдельным человеком и культурными стереотипами становится яснее. Связь проходит через коллективное бессознательное и выражается через архетипы. Проявляется в образных рядах культурного наследия через искусство: мифологию, поэзию, живопись, архитектуру.

3. Исследования К. Г. Юнга не только представляют ещё одну метафору, позволяющую описать личность и особенности массового сознания человека, но также помогающую в анализе социальной реальности. Представляя личность, и через неё, с помощью понятия коллективного бессознательного, можно смоделировать общественную реальность.

4. Архетипы являются единственной бессознательной основой ментальности. Архетипы практически не изменяются в процессе трансформации ментальности. Своеобразие архетипов связано со спецификой психологических особенностей. Причина непонимания иных культур как раз и кроется в своеобразии архетипической основы.

5. Архетипы имеют социальное и личностное в своих основаниях, выступают и в качестве носителей смыслов коллективного субъекта.

6. Архетипические основы социальных организаций подтверждают современные исследования архетипических основ социальных организаций различной сложности. Каждое

общество скрывает ведущие архетипы и чем невидимее архетип, тем он оказывает более сильное влияние на образ жизни людей.

7. Для социума характерна определённая предсказуемость, и возможно представить среднюю личность с предсказуемыми реакциями на изменения внешней среды. Можно охарактеризовать различные культуры, рассматривая «средние» личности с характерными архетипическими наборами, в которых у каждой фигуры есть свой приоритет.

8. На наш взгляд, вытесненные архетипы отражают истинную картину архетипов национальной группы, именно они задают потребностную направленность группы. Презентируемые архетипы – это желаемый образ национальной группы. Вытесненные архетипы указывают на действительные архетипические основания.

9. Изучая социальную реальность, возможно более подробно объяснить существующие глобальные социальные процессы, используя теорию архетипов и модель «главного» архетипа, присутствующего в каждой культуре, а также прогнозировать реакции различных цивилизаций на кризисные состояния.

10. В этом контексте определение индикаторов устойчивости общественного развития становится весьма важной задачей и архетипы К. Г. Юнга могут быть для этого использованы. В обществе, которое состоит из личностей, объединяемых различными социальными связями, выделяются архетипы, характеризующие основные параметры порядка. Осознание и выделение архетипов позволяет проанализировать устойчивость общества в различных кризисных состояниях и изменениях.

11. Анализируя процессы общественного развития, мы отмечаем, что развитие общества соответствует законам функционирования сложных систем. Рассматривая систему ценностей, мы можем констатировать, что основные системообразующие ценности имеют архетипический характер.

12. Архетипы на сегодня являются единственной бессознательной основой ментальности, которая проявляется. Архетипы практически не изменяются в процессе трансформации ментальности. Своеобразие архетипов связано со спецификой их национально-психологических особенностей.

Перспективы дальнейших исследований. Так как современные исследования подтверждают наличие архетипических основ социальных организаций различной сложности, то необходимо продолжить исследование в контексте нахождения тех вытесняемых из общественного сознания архетипов, которые отражают истинную картину архетипов национальной группы, именно они задают потребностную направленность группы, так как презентуемые архетипы – это желаемый образ национальной группы.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Марк М., Пирсон К. Герой и бунтарь. Создание бренда с помощью архетипов / М. Марк, К. Пирсон. – СПб. : Питер, 2005.
2. Хиллман Дж. Архетипическая психология / Дж. Хиллман: [пер. с англ.]. – СПб.: Б.С.К., 1996. – С. 38.
3. Филиппов Ю. В., Кольцова И. Н. Сказка в процессе социализации детей (сказочные и мифологические персонажи и ситуации в воспитательном процессе и структура его организации) / Ю. В. Филиппов, И. Н. Кольцова // Мир психологии. – 2003. – № 3 (35). – С. 160–174.
4. Плюснин Ю.М. Проблема биосоциальной эволюции / Ю. М. Плюснин. - Новосибирск, 1990.
5. Плюснин Ю.М. "Концепция социального архетипа (почему мы не понимаем мотивов поведения чёрта? - препринт ИФПр СО АН СССР / Ю.М. Плюснин. - Новосибирск, 1991. - 30 с.
5. Файдыш Е. А. Сверхсознание / Е. А. Файдыш. – М. : Фонд археологии, 1993.

6. Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного / К.Г. Юнг // Вопросы философии. – 1988.- № 1. – С. 133 -152.
7. Юнг К. Проблемы души нашего времени / К.Г. Юнг. – М. : Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994.
8. Юнг К.Г. Психологические типы / К.Г. Юнг. – СПб.: Ювента, М.: Прогресс-Универс, 1995.
9. Архетип и символ: Сб. работ К.Г. Юнга. – М.: Ренессанс, 1991. – 304 с. - С. 129–202.

Іванова Наталія Володимирівна – кандидат філософських наук, доцент, завідувач відділення «Дошкільне виховання», Луцький педагогічний коледж

УДК 141.132:165.6

МИСЛЕННЄВА ДІЯЛЬНІСТЬ В ДИХОТОМІ РАЦІОНАЛЬНОГО ТА ІРАЦІОНАЛЬНОГО: СОЦІОВІТАЛЬНИЙ КОНТЕКСТ

Розглядається проблема мислення у взаємодії раціонального та ірраціонального. Розкрита взаємообумовленість мислення з викликами соціокультурного життя – світу життя людини. Виявлено стратегії сучасного мислення в пізнанні соціокультурної реальності.

Ключові слова: мислення, раціональне, ірраціональне, рефлексія, життя, культура.

МЫСЛИТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В ДИХОТОМИИ РАЦИОНАЛЬНОГО И ИРРАЦИОНАЛЬНОГО: СОЦИОВИТАЛЬНЫЙ КОНТЕКСТ

Рассматривается проблема мышления во взаимодействии рационального и иррационального. Раскрыта взаимообусловленность мышления с вызовами социокультурной жизни человека. Определены стратегии современного мышления в познании социокультурной реальности.

Ключевые слова: мышление, рациональное, иррациональное, рефлексия, жизнь, культура.

MENTAL ACTIVITIES IN THE RATIONAL AND IRRATIONAL DICHOTOMY: SOCIO-VITAL CONTEXT

The problem of thinking in the interaction of rational and irrational is studied. The inter correlation of the thinking and the challenges of the socio cultural life – the world of men's life is depicted. The strategies of the modern thinking are found in the studying of the socio cultural reality.

Keywords: thinking, rational, irrational, reflection, life, culture.

Вступ. Діяльність «наук про дух» (про культуру) в пізнанні соціальної реальності є процесом духовно-практичного освоєння світу, який характеризується вилученням сутнісних сил людини та їх опредметненням у вигляді олюдненої дійсності. В такому освоєнні дійсності і розкривається процес «олюднення» і «окультурення» природи. Тут на першому плані постає не духовне відтворення, як це має місце в пізнавальному процесі, а духовне виробництво, яке функціонує як більш спрямоване на «олюднення» об'єктів мислення. Відповідно, в духовно-практичному освоєнні світу долається гносеологічний контраст, опозиція суб'єкта і об'єкта.

Виклад основного матеріалу. Розвиток нових стратегій мислення, що ініційовані «науками про дух», виокремлює в якості однієї з найважливіших проблему: яким чином можна пізнати життя, яке не підлягає безпосередньому спогляданню, «схоплюванню»? Зрозуміти життя можна лише в послідовності його станів, за допомогою поняття «значення», оскільки між різними формами реальності – фізичної і психічної – існує «світ смислів», породжених

інтелектом і духовною діяльністю. Категорія смислового значення дозволяє здійснити синтез цілі, цінності, установки життєвого досвіду, що необхідно для цілісного бачення реальності суб'єктом пізнання, мислителем, вченим, для їх споглядання, аналізу і ретроспекції; останнє здійснюється через активну мисленнєву діяльність.

В даному контексті викликає інтерес традиція мислення класичного екзистенціалізму, в якій проблема людського життя і його смислу є однією з найбільш фундаментальних. Для М. Гайдеггера відповідь на питання – що являє собою дійсність, тобто життя, стає визначальною при розгляді проблеми в цілому. Німецький філософ прагне прояснити в людині феноменологічно визначені буттєві характеристики, побачити через процес осмислення буття таким, яким воно являє себе в повсякденності «тут-буття». Первісна даність «тут-буття» в тому, що воно «перебуває в світі». Життя і є така дійсність, яка перебуває в цьому світі, причому так, що воно «володіє» цим світом. Кожна людина володіє оточуючим світом як розкритим, «розгорнутим для неї» [5, с. 161-162]. Життя та світ людини (соціум) ніколи не бувають співмірними, життя «володіє» своїм світом. Первісно світ даний як навколишній світ, а його речі – не об'єкти теоретичного осмислення і пізнання, а речі, з якими людина має практичні відносини. Існування життя визначається співіснуванням інших реальностей з тим же буттєвим характером (інші люди). В повсякденності людина «не належить» самій собі, а насамперед «надана собі самій» [5, с. 164].

Але чи можна в контексті екзистенціального осмислення прийти до поняття «життя», і як воно може бути подане в своїй цілісності? Адже, по суті, життя ніколи не завершене, воно є проект, перед ним завжди залишається перспектива. Вихід з цієї ситуації М. Гайдеггер бачить в подоланні розуміння життя як процесу, взаємозв'язку емоцій і переживань, який в тому чи іншому місці, або новій ситуації переривається (або може перерватися). Існування конкретне, або «тут-буття», повинно бути зрозумілим як «буття часу», де «час – це не щось таке, що відбувається поза мною в світі, але те, що я є сам... Людське життя не проходить в часі, але воно є сам час» [5, с. 171-172]. Очевидно, що М. Гайдеггер запропонував свій – онтологічний варіант категоріального осмислення життя і спосіб введення цього поняття в текст феноменологічного, а не спрощено-буденного, емпірично-інтуїтивного філософського міркування. Тим самим долається небажана «ірраціональність», а, по суті, визначається «легітимним інший тип раціональності, явищ, зокрема, у феноменології в її абстракціях» [3, с. 198].

Вищезазначені міркування стосовно «життя» як вітальної енергії важливі в якості показника зміни акцентів філософського мислення, яке концептуалізує всі інтелектуальні стратегії, характерні для епохи, для її найважливіших сфер – соціальної, культурної, духовної тощо. В силу чого цілком зрозумілим є дещо інше «споглядання життя», яке проводить Г. Зіммель. В просторі його мислення визначається такий спосіб існування, який не обмежує свою реальність теперішнім моментом, вважаючи минуле і майбутнє ірреальним; його минуле дійсно існує в теперішньому, а воно, в свою чергу – в майбутньому. Перманентний процес життя «протікає», здійснюється через індивідів, «накопичується» і здобуває в них чітку форму, в якій індивід протистоїть як іншим індивідам, так і оточуючому світу. Але життя завжди прагне «прорвати» будь-яку «обмежену, душевну, предметну форму» і вийти за власні межі. Життя одночасно «постійне й мінливе», «оформлене і розриває форму», «вільне і зв'язане»; «глибинною сутністю життя є те, що воно виходить назовні, стверджує свої межі, піднімається над собою і виходить за свої межі». Як прафеномен життя людини, її самосвідомість, «Я» протистоїть самому собі, робить себе предметом мислення і усвідомлює себе, залишаючись самим собою. Отже, сутність життя вбачається в трансцендентуванні, виході за межі, в безперервному процесі подолання замкненості індивідуальної форми. На рівні духовного осмислення «життя» постає «більше ніж життя» [1, с. 164].

На думку Г. Зіммеля, укорінення обов'язку, відповідальності в житті створює «ідеальний ряд життя», в результаті якого над кожним буттям і співбуттям (діяльністю, подією) знаходиться ідеал, образ, до реалізації якого повинна прагнути людина в цьому житті. Таке

розуміння обов'язку і відповідальності дозволяє подолати механістичне бачення життя «душі» (душевного життя), коли по відповідності окремої дії правилам або нормам оцінюють індивіда загалом. Насправді в кожній дії, поведінці людини «продуктивна» вона вся, а кожна мить, подія життя постає всім життям; не частина життя або «сума частин», а його цілісність. Вона містить в собі всі наслідки свого минулого і напружене очікування свого майбутнього, здійснює кожну дію і кожний вчинок.

Осмилення життя в його безперервному конфлікті з формою стало у Г. Зіммеля базовим для пояснення динаміки і розвитку культури як духовного феномену. Неможливо дати строге понятійне визначення життя, оскільки логічною дією не виявляється, а скоріше приховується його сутність. Ірраціональна енергія життя може бути частково «схоплена» в понятті лише тоді, коли воно набуває тих чи інших форм – правил і норм культури. Життя – безперервний процес (потік); воно швидко виходить за межі, визначені тією чи іншою формою; тобто вступає в конфлікт з культурою, наростання і вирішення якого є шлях оновлення всієї культури. Життя з необхідністю структурується, воно «приречене» вічно втілювати себе в формах, виражати себе в культурі, а потім, вирішуючи конфлікт, «змінювати старі форми на нові» [1, с. 21]. А разом з цим змінюються форми і способи його пізнання та осмилення.

Особливе значення для становлення нової культури мислення, зокрема філософського мислення, має поставлений в «морфології культури» німецького філософа О. Шпенглера взаємозв'язок «життя» і «культури». Мислитель репрезентує історію соціуму як життя «організму», його розвиток здійснюється в формах культури, кожна з яких проходить етапи від юності, через розквіт, занепад і смерть до перетворення в цивілізацію. Тим самим О. Шпенглер намагається «розгорнути» морфологічну аналогію з історією окремої людини, тварини або рослини. Причому скоріше як метафору, чим власне, наукове, натуралістичне пояснення [6, с. 62,161].

Показуючи життя як процес здійснення можливого, О. Шпенглер розуміє в даному контексті певну його спрямованість – його «долю». Ідея «долі» вимагає життєвого, а не наукового досвіду, передбачає внутрішню логіку – логіку життя. Справжня, реальна історія як процес життя має «долю», але ніяких логічних законів. Поза долею непомітно, мовчки проходили всі розсудково, логічно побудовані системи світу, оскільки «вони не вміли доторкнутися до життя своїми абстракціями». Але не можна позбутися долі в живому світовому процесі; життя, соціальне буття і залежність від долі – все поєднується в одне. Необхідність долі – це логіка часу. Для О. Шпенглера «власне», «час», «доля» [6, с. 186-187] – синоніми. Все живе, життя володіє особливим часом і рухом; живе неділиме і незворотне, воно ніколи не повторюється, що і складає сутність долі.

Якщо О. Шпенглер покладає життя в основу кожної культури, сама зміна культур визначається «ззовні» і суб'єктом історії стає окрема культура, то для іспанського філософа Х. Ортеги-і-Гассета основою історії, вихідним поняттям постало життя індивіда в його «обставинах». Він також прагнув ввести «життєві» начала в систему філософських рефлексій, ствердити «первинність» «життєвого розуму» по відношенню до «чистого розуму». Категорія життя стала основою його «раціовіталізму» – концепції, в якій він прагнув переосмислити природу європейської раціональності, виявити і осмислити її нову форму. Тобто він репрезентує нову стратегію мислення, де діяльність розуму виступає як момент життєдіяльності в цілому, у співвідношенні її раціональних і спонтанних проявів.

Для Х. Ортеги-і-Гассета розум постає як «інструмент» витлумачення і осмилення життя, який дає істину кожному в його індивідуальних ситуаціях, виявляючи сукупність смислів та ідей про оточуючий світ. Життя – це спосіб радикального буття, фундаментальне явище, котре передує науці і культурі, вбираючи в себе «все, що є»: від математичних рівнянь і філософських понять до будь-яких речей і подій, Всесвіту і самого Бога. Це первісна реальність, індивідуальний «образ буття», те, чого ніхто не може зробити замість конкретної людини. Життя подане нам «зсередини», воно переживається як «самодостатня діяльність», сутність якої – плинна мінливість, тобто час. Цей час – час життя людини. Потрібно

усвідомити, що людина живе, пізнає, мислить тут і тепер; одночасно вона перебуває в парадоксальній реальності, де потрібно робити вибір, постійно щось вирішувати в тому бутті, якого ще немає. Людина постає як історичний індивід, котрий «розгортає» життєву творчість, а «життєвий розум» одержує історичну значимість на відміну від трансцендентного «чистого розуму» або «чистого мислення» [4, с. 248]. Зазначимо, що «чисте мислення» виступає таким тоді, коли ми, – говорить М. К. Мамардашвілі, – під ним будемо мати на увазі певний «чистий, спонтанний акт, який не має ніяких інших основ і причин, окрім самого себе». Разом з тим, не потрібно забувати, що «чисте мислення є досвід буття». В світі «чистого мислення» людина змінюється і перероджується» [2, с. 342], оскільки вирішує проблеми свого життя. Кожне життя являє собою певну точку зору на світ, а індивід (людина, народ, епоха) постає в процесі осмислення як «орган» осягнення істини, що одержує тим самим життєвий вимір.

Осмислюючи співвідношення культури і життя, Х. Ортега-і-Гассет показує, що воно має «подвійний імператив»: культура підкоряється як законам життя, так і законам духовності як принципам мислення. Культура не лише трансвітальна, але також підлягає і законам життя, вона виростає із життєвих джерел, коренів суб'єкта, постає спонтанністю, «суб'єктивністю». Культура «жива», поки одержує приплив енергії від людини, інакше вироджується в формальний ритуал. Вона не повинна прагнути замінити спонтанність життя «чистим розумом», оскільки культура абстрактного інтелекту і абстрактного мислення не може бути самодостатнім життям – це лише «острівець в морі первісної життєвості», на яку власне повинен спиратися «чистий розум» [4, с. 352]. Отже, і мислення в процесі його діяльності.

В цілому очевидно, що за терміном «життя» у контексті філософського мислення постає не стільки категорія або логічне поняття, скільки концепт, який містить певний феномен, що має глибокий соціокультурний, гуманітарний зміст. Як би не змінювались культурний контекст і теоретичні передумови осмислення і розробки цього поняття, саме воно, при всій багатозначності і невизначеності, дає можливість ввести у філософію уявлення про історичну людину. Ця людина існує серед інших людей в єдності з оточуючим світом, дозволяє подолати абсолютизацію суб'єктно-об'єктного підходу, суттєво доповнити його «життєвим розумом», вийти до нових форм мисленнєвої діяльності. З введенням в культуру філософського мислення раціонально осмисленої категорії «життя», тісно пов'язаної з емпіричним (життєво-конкретним) суб'єктом, відбувається розширення мисленнєвої діяльності, що включає сферу раціонального, введення його нових типів і понять, засобів концептуалізації, а також принципів переходу ірраціонального в раціональне, що постійно здійснюється у всіх сферах наукового пізнання. Воно повинно бути також визнано в якості законної процедури в розвитку філософського знання і культури мисленнєвої діяльності конкретної особистості.

Сформовані відносини в рефлексіях філософського мислення між пізнанням, розумінням і рефлексією породжують нові способи і методи мисленнєвої діяльності. В результаті в процесах розвитку мисленнєвої діяльності в коеволюції історично усталених (здебільшого – спрощених або редукованих) систем мисленнєвої діяльності виникають стійкі взаємозв'язки інтелектуальних процесів [7, с. 38]. Вони виконують фіксовані набори функцій в різних практиках і системах (філософських) мисленнєвої діяльності.

Висновки. Таким чином, і розуміння, і рефлексія, як і будь-які інші окремі інтелектуальні процеси, співіснують і розгортаються всередині простору мисленнєвої діяльності. Мислення (в широкому сенсі даного слова) задає принципи і способи їх самоорганізації, показує їх місце, призначення і роль у вказаному просторі. Більше того, самостійно, окремо від мислення, котре виступає в даному контексті як спосіб і форма соціокультурної організації, – ці процеси не можуть бути взагалі реалізовані. Рефлексія в даному випадку існує як пам'ять, розуміння, як сприйняття. Особливо, якщо це стосується проблеми життя. Всі вказані моменти, незважаючи на складність їх раціонально-логічного осягнення, необхідні також для становлення і подальшого розширення культури мислення у всіх сферах пізнання. Для виявлення особливостей мислення для життя і діяльності людини необхідним є розгляд його в контексті освоєння нею світу соціокультурного життя.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Зиммель Г. Созерцание жизни / Г. Зиммель // Избранное. В 2-х т. – Т. 2. – М.: Юристъ, 1996. – 608 с.
2. Мамардашвили М. К. Философские чтения / М.К. Мамардашвили. – СПб.: Азбука-классика, 2002. – 832 с.
3. Микешина Л. А. Философия познания / Л.А. Микешина – М.: «Канон+» РООН «Реабилитация», 2009. – 560 с.
4. Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды / Х. Ортега-и-Гассет. – М.: Изд-во «Весь мир», 1997. – 704 с.
5. Хайдеггер М. Время и бытие / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – 448 с.
6. Шпенглер О. Закат Европы / О. Шпенглер. – Мн.: Харвест, 2000. – 1376 с.
7. Щедровицкий П. Г. Изменения мышления на рубеже XXI столетия: социокультурные вызовы / П.Г. Щедровицкий // Вопросы философии. – 2007. - № 1. – С. 36-54.

Каменчук Тетяна Олегівна – кандидат політичних наук, доцент кафедри політичних наук Державного закладу «Південноукраїнського національного педагогічного університету ім. К. Д. Ушинського» м. Одеса, Україна.

Зубар Наталія Вікторівна – ОКР «Спеціаліст» Факультет початкових класів, Державного закладу «Південноукраїнського національного педагогічного університету ім. К. Д. Ушинського» м. Одеса, Україна.

УДК:659

СТРАТЕГІЯ І ТАКТИКА У ПОЛІТИЦІ

Стратегія і тактика у політиці – це рівні планування і управління політичним процесом. Стратегія формується як загальна мета руху і загальні принципи і способи її досягнення і реалізується через ідеологічні теорії, маніфести, загальні програми політичних партій і еліт. Тактика створюється як дроблення стратегічного процесу на етапи або елементи, що становлять собою одночасно самостійні процеси і моменти цілого. Таким чином, стратегія і тактика є одночасно тотожними і різними, є одним цілим, що розрізнені в собі та складаються з окремих елементів.

Ключові слова: стратегія, тактика, політика, компетентність, реформування.

СТРАТЕГИЯ И ТАКТИКА В ПОЛИТИКЕ

Стратегия и тактика в политике – это уровни планирования и управления политическим процессом. Стратегия формируется как общая цель движения и общие принципы и способы ее достижения и реализуется через идеологические теории, манифесты, общие программы политических партий и элит. Тактика создается как дробление стратегического процесса на этапы или элементы, составляющие собой одновременно самостоятельные процессы и моменты целого. Таким образом, стратегия и тактика одновременно тождественными и различными, являются одним целым, что разрозненные в себе и состоят из отдельных элементов.

Ключевые слова: Стратегия, тактика, политика, компетентность, реформирования.

STRATEGY AND TACTICS IN POLITICS

Strategy and tactics in politics - a level of planning and management of the political process. The strategy emerging as a general purpose traffic and general principles and ways to achieve it and

realized through ideological theories, manifestos, general programs of political parties and elites. Tactics created a crushing strategic process into stages or elements that constitute a separate both processes and aspects of the whole. Thus, the strategy and tactics are both identical and different, there is one piece that a fragmented and consist of individual elements.

Keywords: *Strategy, tactics, policy, competence, reform.*

Важливою проблемою при розгляді компетентності як істотної риси стратегічних і тактичних дій у політиці є відповідність тактики – стратегії (можна бути компетентним стратегічно, але некомпетентним тактично, і тоді провал управлінської діяльності забезпечений). Тому розгляд компетентності в галузі стратегії і тактики уявляється нам досить продуктивним теоретичним підходом.

Говорячи про стратегію, мається на увазі постановка самих фундаментальних цілей, що вказують шляхи розвитку даного соціуму, що визначають траєкторію його руху не на один рік уперед. Щоб такі цілі могли бути поставлені, необхідне самовизначення країни (держави) на шкалі історичного руху.

Процес глобалізації ставить перед кожною країною питання про те, чи зберігати історично сформовану самобутність, дотримуючись традиції, або прагнути до того, щоб розділити з домінуючим західним світом його динамічний ринковий шлях. Стратегія зв'язана з вибором типу суспільства, і верховна влада зобов'язана бути різнобічно компетентною для того, щоб здійснити вибір свідомо і відповідально.

Звичайно, варто усвідомлювати те, що історичні шляхи визначаються не тільки політичними рішеннями. У свій час В. Ленін і більшовики могли встановити політичний устрій, названий соціалізмом, але не могли зімпровізувати економічний рівень розвитку держави, що відповідав би самій ідеї соціалізму, не могли разом змінити традиції і культуру. Це показує, що соціальна реальність має власну логіку руху, незалежну від бажань політиків. Але це означає, що тим важливіше для політиків мати компетентність – знання економічних, політичних і культурних законів і тенденцій [3, с. 34]. Це знання, якщо воно і не забезпечує чіткого вибудовування бажаної політичної лінії, проте дозволяє уникнути помилок і наступних за ними проблем, що виникають із відсутності елементарних знань та навичок.

Втім, як показує політична практика, роль особистостей, насамперед великих політиків, вождів, воєначальників не така вже й мала. Нехай їх дії виявляються ефективними тільки при наявності сформованих об'єктивних передумов, нехай вони з неминучістю повинні спиратися на стихійно сформовану готовність мас до визначеного типу поведінки, все-таки саме конкретні суб'єкти – Наполеон, Сталін, Гітлер, Рузвельт і т.д. визначають вигляд історії на цілі епохи [2, с. 115-123]. Для поколінь людей компетентні або некомпетентні дії політиків обертаються поганими або гарними умовами життя, війнами або миром, заможністю або бідністю.

Усе це означає, що про компетентність політиків судять за результатами їх діянь, по наслідках їх рішень. Мотиви, звичайно, деякою мірою приймаються до уваги, але, скоріше, політологами, публіцистами, ніж народом. Компетентний не той, хто володіє знанням і в кого було багато оригінальних ідей, а той, хто успішно втілює свої плани в життя, створивши населенню в цілому й окремим соціальним групам зокрема сприятливі умови для життя і розвитку. Якщо ж «компетентний» політик не діяв або гірше того – наробив помилок, то його не можливо вважати дійсно компетентним.

Але уявимо собі, що політик висунув благі цілі, склав плани дій, за допомогою фахівців розписав соціальну технологію, однак в нього не вистачило волі й енергії для втілення їх у життя. Чи вправі ми в цьому випадку говорити про компетентність керівництва? Компетентність, помножена на бездіяльність, дає політичний нуль. Саме тому, говорячи надалі про чисто ментальні характеристики політика, про його цілі, знання, декларації, рішення, автор роботи буде мати на увазі, що компетентністю все це може бути названо лише за умови прояву політичної волі, при послідовному практичному виконанні задуманого.

Розглянемо конкретніше, які необхідні елементи входять до складу стратегічної компетентності політичного керівника. Мова може йти як про представників вищої законодавчої, так і виконавчої влади.

Осмислення власного місця на шкалі світового розвитку й усвідомлення потреб суспільства (у першу чергу його проведених соціальних груп та страт, що домінують) веде політика спочатку до інтуїтивного схоплювання, а потім до постановки великої соціально-політичної мети. Підкреслимо, що сам політик – це представник визначеного класу, прошарку, стану (якщо в сучасних умовах доречно говорити про стани). Крім того, через політика можуть лобювати свої інтереси конкретні соціальні групи, з якими він не зв'язаний своїм походженням, але виявився зв'язаний економічно. Отже, вся сукупність інтересів політика і його представлення про належний порядок речей веде його до вибору конкретної мети для суспільства, у верхах якого він знаходиться. Звичайно, в абсолютній більшості випадків політик цей буває не самотній, він має однодумців, і кожна реальна соціальна мета виробляється в результаті своєрідного «мозкового штурму», в якому бере участь більш-менш спаяна група політиків. Усе це так само відноситься до державного управління, як і до будь-якої іншої політичної діяльності, в якій розробляються стратегічні цілі.

Висунута мета суспільного розвитку (або стабільності) може бачитися керівництву досить ясно або ж невиразно. Державне керівництво не завжди відразу генерує ясні цілі і оформляє їх в теоретичну і пропагандистську форму. Навіть у радянські часи, коли існувала марксистсько-ленінська ідеологія, що затверджувала довгострокові соціальні цілі, окремі керівники, приходячи до влади, повинні були застосувати їх до періоду власного володарювання і на їх основі виробити свої цілі, які були доступні для цього періоду. Це не завжди спрацьовувало. Так, у часи раннього правління Л. Брежнєва його жартівливо називали «бровеносец в потемках», що відображало в масовій свідомості розуміння розгубленості вищого керівництва. Однак, раніше або пізніше генеральна мета стає більш виразною і питання її зміни – це питання зміни політичного керівництва в державі.

Висунута стратегічна мета (як правило – цілий пакет вищих цілей, тісно, зв'язаних між собою) може бути реалістичною (досяжною) або утопічною. Звичайно, про високу компетентність вищого керівництва ми можемо повною мірою говорити насамперед тоді, коли ціль реальна і досяжна, коли до результатів її досягнення можуть залучитися не тільки прийдешні гіпотетичні покоління, але й люди, що живуть тут і зараз. Так, наприклад, цілі, задані «новим курсом» Ф. Д. Рузвельта були цілком здійсненні при житті наявних поколінь, у той час як комунізм, проголошений В. І. Леніном, відсував «світле життя» у далеке майбутнє, заради якого треба було багато страждати і жертвувати сьогодні. Втім, утопічність і реалістичність мети виявляється найчастіше в ході її реалізації, – не все можливо спрогнозувати заздалегідь [1, с. 34]. Хоча критерієм реалістичності соціальної мети може бути ступінь її співвіднесеності з абстрактним ідеалом. Якщо уряд обіцяє своїм громадянам незабаром загальне братерство і рай на землі, то ця ціль, швидше за все, утопічна, тому що всьому сучасному людству, що не обізнане в економічних і соціальних проблемах, до ідеалу дуже далеко, а побудувати його в окремо взятій країні, як показав історичний досвід, неможливо.

За своїм змістом висунуті вищим політичним керівництвом стратегічні цілі можуть пропонувати:

- збереження або відтворення наявного політичного й економічного становища;
- реформування економіки і політики країни;
- соціальні зміни великих масштабів засобами соціальної інженерії.

При цьому, декларовані цілі можуть істотно відрізнятись від реальних, які в дійсності переслідуються політиками. Так, незважаючи на періодичні кампанії, проведені в тій або іншій сфері громадського життя, які проводила компартія в СРСР аж до горбачовської перебудови, власне кажучи, нічого не змінювала в житті країни. Основні акції соціальної інженерії, що радикально змінюють всі галузі життя, приходяться на ленінсько-сталінський період, пізніша

ж влада протягом ряду років просто відтворювала сформовану ситуацію, все більш втрачаючи над нею контроль. Так, для більшої реальності зазначеної цілі – будівництво комунізму (ціль «соціально-інженерна») час від часу висувалися нові гасла, але мети кардинального реформування не висувалося.

Прямо протилежна ситуація була в період так званої перебудови, коли були заявлені задачі реформування суспільства, тобто повільного поступового перетворення в рамках збереження колишніх сутнісних характеристик, однак пішов соціальний обвал, повна зміна якості соціуму, що, зрозуміло, не було суто випадковим, а з'явилося результатом реалізації окремих цілей як ряду вітчизняних політичних діячів, так і їх зарубіжними порадників.

Коли ціль компетентно поставлена, вона здійснена і досягається ефективними засобами.

Висування цілей реформування припускає вибір моделі подальшого соціального розвитку. Ці моделі або творяться соціально-політичними першопрохідниками, або запозичаються з наявного політичного досвіду, переймаються в зарубіжних країнах. Компетентність виражається (повинна виражатися) тут не тільки в розумінні власних достоїнств і недоліків обраної моделі (її абстрактно-теоретичних характеристик), скільки в усвідомленні і розумінні застосовності або незастосовності цієї моделі до можливостей і перспектив даної конкретної країни.

Якщо модель обрана при недостатньому розумінні (запозичена в результаті простого наслідування), то наступним проявом компетентності буде здатність або зовсім від неї відмовитися, або скорегувати її згідно з наявними умовами. Так, наприклад, наприкінці 40-х років ХХ століття Мао-цзедун і його соратники, наслідуючи СРСР, зробили ставку на розвиток важкої промисловості при приниженні ролі легкої. Однак незабаром вони зрозуміли, що ця модель нереалістична, оскільки вона не забезпечувала вирішення проблем сільського господарства і становище селян. Були переглянуті пріоритети, налагоджені зв'язки між промисловістю і сільським господарством, промислові підприємства стали розташовуватися не тільки в містах, але й у сільській місцевості, що дозволило використовувати надлишки робочих рук у селі.

В українській політичній думці здавна обговорювалося питання про необхідну Україні модель розвитку. Дискусії про європейський або євразійський шлях у розвитку нашої країни дебатується й у наші дні. Головне питання – усвідомити, наскільки той або інший напрямки відповідають реальному стану справ – характерові економіки та суспільній свідомості.

Варто підкреслити, що в реальності набір соціальних цілей і моделей розвитку обирається політичним керівництвом аж ніяк не тільки на базі компетентності, знань і політичного досвіду, але насамперед на підставі соціально-групових інтересів, які представляє дана група політиків-керівників або видатний діяч держави.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Дарендорф Р. Тропы из утопии. Работы по теории и истории социологии / Пер. с нем. Б. Скуратова и В. Близнакова. – М.: Практис, 2002. – 536 с.
2. Фрейд З. Избранное / Сост., предисл. А.И. Белкина. – М. Внешторгиздат, 1989. – 448 с.
3. Almond G., Verba S. The Civil Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations. – Boston, 1965.

© Каранфилова О. В., Крыжантовский А. В.

Каранфилова Олена Володимирівна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, политологии, психологии и права ОГАСА

Крыжантовский Анатолий Васильевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, политологии, психологии и права ОГАСА

УДК: 100 + 153.35 + 158.1

МОРАЛЬНАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ ОБЩЕСТВА В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ

В статье рассмотрен процесс моральной трансформации в условиях переходного периода современного общества. Исследованы глобальные процессы преобразования социального бытия и культуры общества, а также механизмы образования, влияющие на формирование моральной константы нового поколения. Представлена модель педагогической конструкции, обеспечивающей задачу включения личности в более широкий культурный контекст эпохи.

Ключевые слова: мораль, моральное суждение, нравственность, образование.

МОРАЛЬНА ТРАНСФОРМАЦІЯ СУСПІЛЬСТВА У КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ

У статті розглянуто процес моральної трансформації в умовах перехідного періоду сучасного суспільства. Досліджено глобальні процеси перетворення соціального буття і культури суспільства, а також механізми освіти, що впливають на формування моральної константи нового покоління. Представлена модель педагогічної конструкції, що забезпечує завдання включення особистості в більш широкий культурний контекст епохи.

Ключові слова: мораль, моральне судження, моральність, освіта.

MORAL PROBLEM OF TRANSFORMATION OF THE COMPANY AS A PHILOSOPHY OF EDUCATION

The article describes the process of moral transformation in the conditions of transition of modern society. Studied global processes of transformation of social life and culture of the society, as well as the formation mechanisms of influencing the formation of a new generation of moral constants. The model of teaching design, providing the individual switching problem in a wider cultural context of the epoch.

Keywords: ethics, moral judgment, morality, education.

Глобальные процессы преобразования социального бытия и культуры определяют серьезную трансформацию подходов к образованию, к формированию новых его моделей, складывающихся на рубеже веков и тысячелетий в новом типе культуры. Поэтому перед системой образования XXI века стоит нелегкая задача выработать такую педагогическую конструкцию, которая обеспечила бы задачу его включения в более широкий культурный контекст целостного формирования духовного мира личности. Ведь образование способно решать задачу развития духовного мира личности в широком смысле как ясного осознания и понимания человеком высших потребностей личности, в том числе и потребности к самопознанию, соотнесенности себя и мира, соотнесенности себя с другими людьми. Сегодня основным социальным назначением современного образования является не просто подготовка профессионалов, владеющих общими и специальными знаниями, а в первую очередь, формирование самостоятельной творчески и социально активной личности, способной к инновационной деятельности, управляющей своей творческой энергией, направляя ее в созидательное русло.

Начало XXI века представляет собой переходную эпоху от индустриального общества к постиндустриальному и символизирует собой начало антропогенной, информационной цивилизации. Перед лицом нестабильности, неопределенности и хаоса обостряется проблема социальной и нравственной ответственности личности, становится очевидным, что для

дальнейшего выживания человечества необходимо участие Коллективного Разума (Н. Н. Моисеев) по выработке новых нравственных императивов, апеллирующих к человечеству как единому целому[4]. Исследователи констатируют – с возникновением современного общества началась утрата человеком своей целостности, что привело к росту внутренних конфликтов личности, отражением которых являются конфликты культуры. Основной проблемой всякого переходного общества является опасная рассогласованность разных его подсистем. В ситуации, когда органическое целое оказывается расчленённым, каждая из его подсистем по необходимости начинает трактовать себя как самодостаточную, т. е. исходить не из интересов и потребностей целого, а отталкиваться просто от желаемого. Применительно к образовательной системе это общее положение имеет, пожалуй, особую силу.

Культурное становление личности включает овладение культурой морального суждения. Под моральным суждением традиционно понимается вербальное выражение рефлексии об отношении сущего и должного. Моральное суждение развивается в контексте противоречий между вещественным, социальным миром и миром этических правил и норм взаимодействия людей. Уровень морального суждения, соответствующий антропогенной социокультурной общности по своей сути является культуротворческим. Его характеризуют творческая рефлексия, взвешенность суждений, ответственное предвидение отдаленных последствий, способность к творческому сотрудничеству по созиданию и реализации ценностных императивов существования. Человек выступает как творец собственной моральной философии, сводя воедино опыт и суждения жизни на протяжении жизненного пути. Поэтому становление морального суждения, выявление его природы в контексте онтогенеза и механизмов реализации личностного морального суждения в практике обучения есть актуальная проблема философии образования. Процесс становления морального суждения является процессом стадийным и включает в себя следующие особенности:

- каждый человек от детства до зрелости проходит определенные стадии развития сознания: от ранних, связанных с усвоением различных знаний (в том числе и моральных) до зрелых, когда человек обладает личностными убеждениями, принципами совести, позволяющими принимать творческие и ответственные моральные решения;
- изменение морального суждения зависит от стадий морального развития личности;
- уровень личностного морального суждения определяется уровнем развития речи, логического мышления, рефлексии, языковой среды, социокультурного контекста, задающего этические нормы, идеалы, ценности и способы моральной регуляции, а также уровнем опыта социального взаимодействия и степенью развития эмоционально-чувственной сферы.

Убедительными в этом контексте нам кажутся размышления известных ученых-моралистов А. Гусейнова и Р. Апресяна: «Уровень **моральной зрелости и индивидуальной ответственности** — ориентация на императивы глобальной нравственности. Хорошее есть то, что способствует созиданию добра в мире. Поступать надо так, чтобы результаты твоих действий не были деструктивными для возможности продолжения жизни на земле. Поступок хороший, если он увеличивает общее количество добра в мире, если он совершается на основе любви к миру, утверждает общечеловеческие этические принципы. Разумное поведение является морально совершенным тогда, когда оно направлено на совершенную цель, — цель, которая считается безусловной (абсолютной), признается в качестве высшего блага» [2].

Традиционно, философия образования рассматривает моральное становление личности как приобщение к высшим достижениям нравственного опыта человечества, развитие в человеке свободы и индивидуальной ответственности. Моральное образование не может завершиться в определенный период жизни человека, т.к. «свобода и личность представляют собой не готовые данности, а сполна никогда не реализуемые задания» (С. И. Гессен). Нравственные ценности находятся со знаниями в отношении дополнительности и способны регулировать все формы человеческой деятельности. Источником формирующего механизма ценностного сознания является переживание. Формирование целостного духовного мира

личности включает и развитие познающего мир мышления, и культуру переживания и творчества.

Отсюда, основными задачами современного образования является расширение информационного поля знаний о нравственных коллизиях и моделях их решения, стимулирование моральной рефлексии, развитие нравственных чувств, формирование собственного нравственного опыта. Представляются важными теоретические выводы Д. Дьюи о проблеме воспитания мышления и развития способности суждения посредством приобретения личного опыта. О важности опыта в процессе познания свидетельствуют современные эмпирические данные когнитивной психологии, — наши представления о мире не обязательно идентичны его действительной сущности, т.к. на них оказывает влияние наш прошлый опыт. Предложенный Д. Дьюи «научный метод» воспитания основан на методологической установке о природной, генетической уникальности личности, которая получает развитие в процессе приобретения личного опыта. Под опытом понимаются знания, помогающие справиться с проблемами личностного роста, способы деятельности, самостоятельное мышление. Д. Дьюи подверг критике в книге «Школа и общество» существовавшую в его время школьную систему, где «все приспособлено для слушания», «очень мало места для самого ребенка, для его самостоятельной работы». Философ выдвинул проект идеальной школы, для которой образование тождественно развитию, оказывается реконструкцией или реорганизацией опыта детей. По мысли Дьюи: «Всё, что общество создало для себя, оно через посредство школы предлагает в распоряжение своих будущих членов. Все свои лучшие мысли о себе самом оно надеется осуществить при посредстве новых возможностей, таким образом, открывающихся для него самого в будущем. В этом индивидуализм и социализм единодушны. Только будучи справедливым к полному росту всех личностей, составляющих его, общество имеет хоть какую-нибудь возможность оставаться верным самому себе при всех случаях»[3].

Моральные нормы и принципы являются интеллектуальными инструментами, ценность которых зависит от способности человека применять их в конкретных ситуациях морального конфликта для совершения истинного выбора поступка. Критерием истинности является всеобщее признание, а не объективность. Коммуникация, соучастие, сопричастность являются единственным способом универсализации морального закона и цели. Это отвечает интересам демократического развития общества, которое само служит условием роста личности. Функционирование морали в реальном опыте общественной жизни порождает специфические трудности, связанные с тем, что мораль утверждает самоценность личности, а в ходе практической деятельности люди становятся в иерархические отношения, при которых одни управляют другими. Эти трудности находят выражение в ряде парадоксов, наиболее типичными и распространенными из которых являются парадоксы нравственной оценки и нравственного поведения.

Таким образом, формирование нравственной картины мира учащихся предполагает решение задач когнитивного, социального и духовного развития личности. Важными импульсами для разработки концепции современной образовательной системы стали массовые общественные движения за гуманизацию образования, за альтернативные школы и т.п. Создатель «диалогической философии» М. Бубер применил принципы своей концепции к процессу образования. В противовес прежним концепциям образования, делавшим акцент на изолированном существовании «Я» и на его самосознании, М. Бубер трактует образование, как встречу «Я» и «Ты», как взаимное отношение между людьми, основанное на любви. Образование рассматривается им как непреднамеренное, нецелесообразное воздействие учителя на ученика, осуществляющееся в игре, при непосредственном участии в труде и совместной деятельности.[1]

Другой выдающийся философ 20 века А. Швейцер, исследуя специфику современной европейской культуры, говорил о глубоком ее кризисе. Основные формы проявления этого кризиса — господство материального над духовным, общества над индивидом. Материальный

© *Комаха Л. Г.*

прогресс, считал Швейцер, не вдохновляется более идеалами разума, а общество обезличивающим, деморализующим образом подчинило индивида своим целям и институтам. Только новое отношение к человеку и к миру порождает потребность в создании материальной и духовной реальности, отвечающей высокому назначению человека и человечества. Мировоззрение, полагающее, что действительность можно преобразовать в соответствии с идеалами, естественным образом трансформируется в волю к прогрессу. В результате этого воля к прогрессу ограничилась стремлением лишь к внешним успехам, росту благосостояния, простому накоплению знаний и умений. Культура лишилась своего исконного и самого глубокого Предназначения — способствовать духовному и нравственному возвышению человека и человечества. Она потеряла смысл, потеряла ориентир, который позволяет отличать более ценное от менее ценного. Это очень важный момент в философии культуры Швейцера: мировоззрение только тогда становится подлинной культуротворящей силой, когда оно соединено с этикой. Оптимистическое мировоззрение европейского человека потеряло связь с этикой, лишилось смысла. Почему это произошло? Основная причина, по мнению Швейцера, состоит в том, что этический идеал не был глубоко обоснован. В Новое время он был усвоен поверхностно. Задача состоит в том, чтобы преодолеть этот недостаток — обосновать зависимость мировоззрения от этики. [5].

В заключение отметим – современная социокультурная парадигма порождает проблему существования человека в мире, когда он вынужден принимать решение в моральных ситуациях, кажущихся порой неразрешимыми в силу того, что одинаково правильными являются диаметрально противоположные точки зрения и способы поведения. Реализация морального суждения — это процесс порождения моральных дилемм, разрешение которых требует приложения всего многообразия человеческих возможностей. Именно в этом процессе не просто проверяются, но и рождаются новые этические правила, заповеди и кодексы, становящиеся впоследствии нормами и законами человеческого бытия. В современных условиях общественно значимый характер приобрела моральная жизнь не только в ее особенных формах, но и в индивидуальных, единичных проявлениях.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННИХ ИСТОЧНИКОВ

1. Бубер М. Проблема человека / М. Бубер. — М. : АСТ, 1999. — 232 с.
2. Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика: Учебник./ Гусейнов А.А., Апресян Р. — М.: Гардарики, 2000. — 472 с
3. Дьюи Д. Школа и общество / Д. Дьюи; [пер. с англ. Г. А. Лучинского]. — М. : Государственное издание, 1924. — 175 с.
4. Моисеев Н. Н. Новая цивилизация начинается с образовательных программ / Н. Н. Моисеев // Экология и жизнь. — 2011. — № 8 (117). — С. 4-8.
5. Швейцер А. Культура и этика // Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 92-105, 197-240

Комаха Лариса Григорівна - кандидат філософських наук, доцент кафедри логіки філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

УДК 167/168

ЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ «ДЕУНІФІКОВАНОЇ» МОДЕЛІ НАУКИ: АРГУМЕНТИ І ПРИНЦИПИ

В статті розглядаються основні принципи історичної школи філософії науки, які обґрунтовують її теоретико-методологічну цілісність. Аналізуються основні аргументи «деуніфікації науки», яка демонструє новий рівень логіко-філософського розуміння проблеми.

Ключові слова: філософія науки, аргумент, логіка, реалізм, принцип, деуніфікація, анти-реалізм.

ЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ «ДЕУНИФИКОВАННОЙ» МОДЕЛИ НАУКИ: АРГУМЕНТЫ И ПРИНЦИПЫ

В статье рассматриваются основные принципы исторической школы философии науки, которые обосновывают ее теоретико-методологическую целостность. Анализируются основные аргументы «деунификации науки», демонстрирующей новый уровень логико-философского понимания проблемы.

Ключевые слова: философия науки, аргумент, логика, реализм, принцип, деунификация, анти-реализм.

LOGICAL ANALYSIS OF “UNIFIED” MODEL OF SCIENCE: ARGUMENTS AND PRINCIPLES

The paper deals with the basic principles of the historical school of philosophy of science, justifying its theoretical and methodological integrity. The main arguments of "de-unification of science", which demonstrates a new level of understanding of logical and philosophical problems, is analyzed.

Keywords: philosophy of science, argument, logic, realism, principle, de-unification, anti-realism.

Феномен науки завжди був в центрі уваги філософії. В історичній школі постпозитивістської філософії науки було поставлено під сумнів питання існування її єдиного стандарту раціональності. Результатом стало усвідомлення того, що не існує «уніфікованої» картини науки в діахронічному відношенні, не існує методологічної єдності наук. В результаті у філософії науки виникає нова тема обговорення, а саме: питання про існування «уніфікованої картини науки» в синхронічному плані. Рубрика отримала назву теми «деуніфікації науки» або «роз'єднання наук» та має «декілька рівнів обговорення» [1, с. 79].

Вступом до обговорення теми «деуніфікації» можна вважати, вказує І. С. Добронравова запропоновану американським вченим А. Файном альтернативу до концепцій реалізму, інструменталізму та соціологічного конструктивізму [1, с. 79]. В запропонованій ним альтернативній теорії як реалізм, так і анти-реалізм різних форм не ставлять під сумнів наукову практику та результати, а розрізняються лише в своїх подальших інтерпретаціях досягнень науки.

В контексті даних аргументів потрібно визначити зміст предмету «реалізму» на сучасному етапі філософії науки. «Наївний реалізм» – це вираження віри в те, що наука дає нам істинну картину реальності. Для визначення позиції наукового реалізму Д. Паніньо запропонував кон'юнкцію двох тез. Перша – теза незалежності: наші судження відповідають у своїй істині фактам світу, який існує незалежно від нашого знання. Друга – теза знання: ми можемо знати, які з наших суджень є істинними. Відповідно дві альтернативи реалізму визначаються запереченням однієї з цих тез [6]. Верифікаціоністська версія анти-реалізму заперечує тезу про незалежність світу, відкидаючи будь-яке поняття світу, котре виходить за межі нашого сприйняття, як суперечливе поняття.

Отже, значення терміну «реалізм» неоднозначне, воно залежить від його вживання або використання тим чи іншим філософом. Стратегія захисту реалізму (реалістичної позиції) ґрунтується на абдуктивному методі аргументації. Як відомо, абдукція – це метод винаходження гіпотез або виведення до кращого пояснення. У сучасній методологічній літературі, вважає І. С. Добронравова, виділяють три найбільш вагомні аргументи на користь реалізму. Перший – аргумент від уніфікації: реаліст посилається на очевидний факт з історії науки, а саме постійне прагнення вчених дійти до об'єднання наукового знання, зокрема різномірні теорії поєднати в одну, аж до «єдиної теорії всього». Другий – аргумент від

пояснення: наука пояснює явища природи, постулюючи при цьому різноманітні не спостережувані механізми та об'єкти. Таке пояснення має сенс лише тоді, якщо такі об'єкти та механізми дійсно існують. Третій – аргумент від передбачення: апелює до факту успішності нових, несподіваних раніше передбачень. Як відомо, в процесі пізнання постійно, на основі теорій, виникають передбачення. Хоча «підтвердження таких передбачень можливе лише тоді, коли теорії є істинними» [1, с. 42-43].

Однак вказані аргументи не для всіх є переконливими. Вони є предметом критики, обговорення, висунення контраргументів, що говорить про актуальність проблеми реалізму/антиреалізму в дискурсах філософії науки. Зрозуміло, чому А. Файн прагне створити альтернативу цій актуальній проблемі: фактично він запропонував нову настанову, яку назвав «натуралістичною онтологічною настановою». З точки зору вченого, така настанова може бути прийнята і філософами, і природознавцями, погляди яких відносно наукових теорій можуть відрізнятись. На рівні такої настанови і можливе «досягнення консенсусу» [1, с. 80].

Потреба в консенсусі обумовлена фактом постійних дискусій, які проводять вчені. Так, реалісти вважають, що мова має конструюватися з «кореспондентною» теорією істини, в силу чого постулюють концептуалізовану істину як мету, котра найкращим чином надає смисл науковій практиці. «Внутрішній реалізм» покладається на істину в прагматичній версії, відповідно до якої істина скоріше є тим, що вказує на завершення наукового дослідження. В той же час конструктивні емпіристи вимагають для науки емпіричної адекватності; антиреалісти заперечують значення для науки пояснювального апарату. «Натуралістична онтологічна настанова» демонструє «толерантне відношення до всіх тих переконань, до яких наука ставиться толерантно» [1, с. 80].

Аргументація на користь реалізму здійснюється в напрямку від успіху науки до можливості (необхідності) пояснити такий успіх в реалістичній манері. В даній ситуації, вважає А. Файн, можна виокремити два рівня аргументації. Перший – «рівень підстави»: акцентуються конкретні позитивні аспекти науки, зокрема такі як нові підтверджені передбачення, уніфікація розрізнених феноменів та сфер дослідження, успішні переходи від однієї теоретичної моделі до іншої, пояснити які можна тільки з реалістичної позиції. Другий рівень аргументації – «методологічний»: розвиток науки демонструє, що наукові методи, втілені в науковій практиці, є ефективним засобом. В такому випадку пояснити, чому використання цих методів веде до успіху науки, можна тільки за припущенням реальності об'єктів, якостей, відношень, процесів, що фігурують в добре обґрунтованих наукових теоріях [1, с. 81].

З точки зору І. С. Добронравової, критичні зауваження А. Файна стосовно першого рівня аргументації забезпечують наукові пояснення. Однак заперечують одночасно епістемну необхідність істинності наукових пояснень та існування сутностей, які фігурують в пояснювальних принципах. Якщо зробити припущення, що вони праві, тоді «звичайні абдуктивні методи, які ведуть нас до «гарного» пояснення (навіть до «найкращого пояснення»), не можна вважати такими, що приводять навіть до наближення до істини» [6, с. 23]. Проблема в тому, що реаліст в своїй аргументації використовує таке звичайного типу абдуктивне виведення. Максима Д. Гілберта вимагає в аргументації на користь реалізму користуватися методами, які є «більш строгими, ніж ті, що вживані в звичайній науковій практиці» [1, с. 81].

На другому – методологічному – рівні аргументації досягається подібний результат, але при умові, якщо поставити питання про статус самої гіпотези реалізму, яка створена для пояснення експериментальної практики. Дана гіпотеза орієнтує на те, що прийняті наукові теорії є наближенням до істини, де «апроксимація до істини розуміється як екстра-теоретичне відношення між теорією та світом. Отже, для того, щоб подолати сумнів стосовно реальності відносин, які постулюють пояснювальні гіпотези, вчений вводить нову пояснювальну гіпотезу (реалізм), яка сама постулює таке відношення (апроксимацію до істини)» [1, с. 45].

Продовжуючи шукати можливих кандидатів на процедуру, яка відповідно із вказаною

максимою (Д. Гілберта) є більш строгою, ніж звичайна абдукція, А. Файн приходиться до висновку, що жодна з відомих процедур не може забезпечити «неупередженість» реалістичної аргументації. На прикладах найбільш відомих і успішних теорій ХХ століття він показує, що до прогресу у науці призводила саме антиреалістична настанова. Наприклад, А. Ейнштейн всі свої відкриття зробив в період «махізму», тобто позитивістського типу анти-реалізму, а тому його подальший «реалістичний» період є показово «непродуктивним». А. Файн пропонує в якості мотивації анти-реалізму Н. Бора та його прихильників з цього питання розуміння небезпеки пошуків реалістичної інтерпретації квантової механіки як «кінця науки». Тобто знайти реалістичну інтерпретацію – це і буде означати знайти її справжнє «розуміння» [1, с. 82].

Коментуючи А. Файна, І. С. Добронравова показує, що визнання помилки, яку роблять і реалісти, і анти-реалісти, коли додають метафізичне питання про природу істини та реальності до множини положень, яку вони поділяють в інтерпретації науки, є виходом із ситуації, що склалася в нескінченних дискусіях щодо реалізму. Довіра до науки виникає тоді, доказує А. Файн, коли ми приймаємо «локальний контекст» наукової практики та критичне налаштування, які забезпечують нас всім необхідним для того, щоб виносити кваліфіковані, інформовані та обмірковані судження в дискусії про науку та наукові проблеми. Наука не потребує взагалі ніякої філософської мета-науки, і також, як і в ситуації з мовою, в науці застосування предикату «істина» обумовлено локальним контекстом, не потребує «вищого» критерію або «контексту» [1, с. 82].

В результаті, оскільки А. Файн наголошує на історичному характері науки, який запобігає можливості визначення певної єдиної сутнісної природи або мети, то його концепція являє деуніфіковану модель науки. В кожний даний момент наявні знання можуть змусити переоцінити увесь характер минулої наукової практики. Окрім того, ми ніколи не знаємо наперед, «куди підемо та куди ми прийдемо». Дійсно, наукові теорії (наука) еволюціонують, відчуваючи на собі вплив «ідеологів раціональності та інтелігібельності» як історично обумовлених «матриць розуміння». Те, що не відповідає останнім, сприймається як аномалія, усунення якої «стимулює науковий пошук» [5, с. 31]. В такому контексті сама аргументація має метафізичний характер.

Подальшу аргументацію проти уніфікованого підходу до науки, пропонують Я. Хакінг та Н. Картрайт. Аналізуючи дискусії між реалізмом та анти-реалізмом, вони показують, що практично увесь час інтерес філософів науки привертала лише наукові теорії. Але при уважному погляді на реальне функціонування науки з'ясовується, що «експеримент живе своїм власним життям» [4, с. 151-152]. Отже, ретельне вивчення експериментальної практики науки може привести до зовсім нетривіальних результатів у філософії науки. Я. Хакінг вказує, що історія науки включає різні приклади співвідношення теорії та експерименту: інколи теорія стимулює експериментальну діяльність; інколи експеримент стимулює теоретизування, інколи існують «щасливі зустрічі»; існує також велика кількість експериментів, що «очікують свою теорію» [4, с. 166-167].

Аналіз поглядів видатних представників історичної школи у філософії науки виявив систему їх аргументації стосовно проблеми емпіричного і раціонального шляхів одержання знання. Критичні зауваження і докази стосовно методології наукового пізнання, репрезентованої історичною школою, показали її прагнення проникнути в цілісність наукового процесу, враховуючи його різні аспекти. Для цього застосовується відповідно різна аргументація. Кожний з представлених напрямків філософії науки демонструє свою логіку доказу, хоча істиною у вищій інстанції не володіє. В силу цієї причини потрібно звернутися до науково-теоретичної аргументації філософії науки, розгортаючи її таким чином, щоб враховувати всі досягнення різних теорій. Виходячи з цього, можна сформулювати основні принципи філософії науки, які репрезентують теоретико-методологічний лад філософії науки в більш цілісному виді, проблемному і критичному одночасно. Виокремленні принципи можна вважати аргументами, за допомогою і на основі яких обґрунтовують методологічний синтез

наукових знань.

Принцип єдності науки і філософії науки дозволяє уникнути, по-перше, заперечення філософії науки, або, по-друге, поставити на її місце метафізику, міркування якої не співмірні з даними конкретної науки. Принцип теоретичної відносності знання доводить концептуальність кожного знання. Недооцінка потенціалу цього принципу приводить до ігнорування теорії. Але, як відомо, кожна теорія має справу з концептами, тобто різного роду поняттями, які переходять від однієї теорії до другої. Оновлення «понятійного арсеналу науки досягається насамперед при переході до нової теорії ($T_1 \rightarrow T_2 \dots$)» [2, с. 203], – підкреслює В. А. Канке.

Принцип необхідності оцінки знання в контексті науково-теоретичного ладу підвищує увагу до історичності наукового знання та його зростання. Принцип актуальності найбільш розвиненого наукового знання аргументує необхідність керуватися більш досконалою і логічно доведеною науковою теорією. Багатоманітність теорії в складі тієї чи іншої науки обумовлює принцип плюралізму наук. Разом з тим, це не відміння принципу своєрідності тієї чи іншої науки. Невизнання цього принципу в науці приводить до засилля в ній натуралізму, фізикалізму і семантизму. Згідно принципу істинності регулятив істини є одним з центральних в організації будь-якої науки [2, с. 203-204]. Кожний з наведених принципів являє собою методологічну основу для створення системи аргументів, необхідних для доказу тих чи інших наукових положень та істин.

Таким чином, наукоцентристська традиція постпозитивізму стверджує, що носієм раціональності виступає сама наука. Її раціональність засвідчується логічним дослідженням універсальних стандартів процедури, яка орієнтована, в кінцевому рахунку, на аргументацію експериментальної методології. Теорія «деуніфікації» науки вносить чіткість у співвідношенні реалізму та анти-реалізму. Множина підходів виокремила і підкреслила значимість нової логіки і нової аргументації в доказі нової методологічної позиції та її теоретичного обґрунтування.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Добронравова І. С., Білоус Т. М., Комар О. В. Новітня західна філософія науки / І. С. Добронравова, Т. М. Білоус, О. В. Комар. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2008. – 216 с.
2. Канке В. А. Философия экономической науки / В. А. Канке. – М.: ИНФРА-М, 2009. – 384 с.
3. Патнэм Х. Реализм с человеческим лицом / Х. Патнэм // Аналитическая философия: становление и развитие (антология). – М.: Прогресс-Традиция, 1998. – С. 468-494.
4. Хакинг Я. Представление и невмешательство / Я. Хакинг. – М.: Логос, 1999. – 291 с.
5. Храмова В. Л. Культурологические образы науки в постпозитивизме / В. Л. Храмова // Софія. Культурологічний журнал. – 2011. – № 11. – С. 14–58.
6. Fine A. Natural Ontological Attitude / A. Fine // The Philosophy of Science / ed. by D. Papineau. – Oxford: Oxford University Press, 1997. – P. 83-107.
7. The Philosophy of Science / ed. by D. Papineau. – Oxford: Oxford University Press, 1997.

Куба Віктор Васильович - аспірант кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет ім. К. Д. Ушинського»

УДК 130. 2.

СОЦІАЛЬНО – ФІЛОСОФСЬКЕ ПІЗНАННЯ ФЕНОМЕНУ «ДУШІ» ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНОГО КОНЦЕПТУ

В статті розглядаються соціально - філософські уявлення про Душу в соціальному просторі і виявляються історичні витоки пізнання феномену «Душі». Розкривається спосіб пізнання феномену «Душі» як соціокультурного концепту.

Ключові слова: Душа, феномен Душі, концепт.

СОЦІАЛЬНО – ФИЛОСОФСКОЕ ПОЗНАНИЕ ФЕНОМЕНА «ДУШИ» КАК СОЦИОКУЛЬТУРНОГО КОНЦЕПТА

В статье рассматриваются социально - философские представления о Душе в социальном пространстве и выявляются исторические истоки познания феномена «Души». Раскрывается способ познания феномена «Души» как социокультурного концепта.

Ключевые слова: Душа, феномен Души, концепт.

SOCIO – PHILOSOPHICAL KNOWLEDGE OF THE PHENOMENON OF "SOUL" AS A SOCIOCULTURAL CONCEPT

The article deals with social - philosophical understanding of the soul in the social space and knowledge are historical origins of the phenomenon of "Soul." It reveals that even in the twentieth century is not reproduced in full essence of the concept of "soul" as a phenomenon, as is always the question about how important her knowledge. Drawn attention to the fact that based on the setting value concepts and defining its structure is possibly distinguish sociocultural characteristics of the phenomenon. This possibility arises from the consideration of the phenomenon of "Soul" as a socio-cultural concept, with attention to the fact that the concept - the category of thought, unobservable, but structured. In findings indicated that examined on the following principles phenomenon of "Soul" is certainly clear that the "soul" - a spiritual foundation, it is invisible simple vision, and look for its shape, weight need a spiritual action, because it is present in all benefits, and not shown in rude towards her because of rudeness to others.

Keywords: Soul, phenomenon of Soul, concept.

Актуальність дослідження. В соціально-історичному часі поняття «Душі» для кожної людини і суспільства в цілому завжди було достатньо відкритим і дискусійним із різних причин ставлення до нього. Навіть і у ХХІ столітті не відтворена в повній мірі сутність поняття «Душі», як феномену, так як завжди залишається актуальним питання про спосіб її пізнання.

Одним із достатньо проблематичних і актуальних недостатньо вирішених питань для філософських уявлень про феномен «Душі» є джерела її пізнання. Проблема пізнання феномену «Душі» все більш висвітлюється в кожному соціально - історичному періоді, але, при цьому, мова йде не тільки про пряме відкриття природи «Душі», бо тут і не безпосереднє звернення до питання смерті, безсмертя, Бога.

Кожний історичний крок філософської думки надавав свою певну відповідь на питання про те, що таке «Душа», маючи уяву і про її можливості пізнання. Але ж сучасність зі своєю інформаційною перенаповненістю, знову ж звертається до споконвічних питань, і одне із них, безумовно, соціокультурні засади феномену «Душі».

Ступінь розробленості проблеми. В історії людства проблематика духотворення в людині – її «Душі» є достатньо розробленою на різних рівнях соціального буття, але при цьому завжди залишається відкрита ніша – відповідність екзистенціонального та опередмечуваного в

формах інформаційного осягнення її сутності.

Соціальна філософія «Душі» є предметом уваги Сократа, Платона, Аристотеля, Фоми Аквінського, Р. Декарта, Спінози, Дж. Локка, Г. Гегеля, Павла Флоренського та багатьох інших, а в мистецьких пошуках – її певна “візуалізація” є у роботах В. Кандинського, П. Філонова, П. Пікассо та інших митців.

Основи пропозицій «концепту», який пов’язаний з пізнанням духовного, і, зокрема, «Душі», після його трактування у П. Абеляра, запропоновані в роботах Н. Д. Арутюнова, С. А. Аскольдова - Алексеєва, С. Г. Воркачєва, Д. С. Лихачєва, С. Х. Ляпіна, В. П. Нерознака, М. В. Піменової, Ю. С. Степанова та інших. Фактично стосуючись мови і понять – із християнської традиції пізнання, концепт постає важливою одиницею пізнання взагалі, і навіть того, що неможливо охопити тільки розумовим поняттям, але можливо структурувати навіть із фрагментів чуттєвого - екзистенційного.

В загальному очевидно, що питання про феномен «Душі» повторюються із століття в століття і йдуть по лінії від минулого - до майбутніх нових запитань про «Душу» і особливо про можливості її пізнання. І враховуючи такі бачення саме підняття питання духовного спрямування феномену «Душі» в поєднанні з соціальним є доцільним особливо сьогодні, а особливо питання про «Душу» як зі сторони її природної, духовної, так і соціальної суті.

Невирішені частини проблеми. І до сьогодні ще не визначений феномен

«Душі» в контексті її соціокультурної концептуалізації.

Мета дослідження – розглянути історичні витоки соціально – філософського пізнання феномену «Душі» і виявити їх специфіку. Обґрунтувати спосіб пізнання феномену «Душі» як соціокультурного концепту.

Основний зміст. Складність осмислення такого феномену, яким є «Душа» пов’язується, впершу чергу, і з філософськими проблемами сучасної епохи постмодернізму. Так, перегляду попередніх бачень і пошуку певної істинності сутності «Душі» сприяв певний методологічний конфлікт, який виражався у різноманітності уявлення відносно «Душі», тому що інформація формувалася і накопичувалася темпорально, а знання, з точки зору і сьогодення, мали б бути більш об’єктивними. Відкрилась і певна “духовна малообізнаність” сучасної людини. Доречно звернути увагу, що процес змін і доповнень до уявлення про «Душу», прослідковується завжди. І причина певного конфлікту в її пізнанні не в незадоволенні відповідями попередників, а послідовним варіантом «фундаментальної дискографії» (повторення з своїм баченням) та реконструкції запитань і відповідей.

Одна із проблем в пізнанні феномену «Душі» пов’язана з методологією філософського пізнання в цілому, на що звертають увагу, зокрема Р. Рорті, П. Стросон, Г. Щедровицький та інші. Так, зокрема, Р. Рорті зазначає, що «ніхто повністю не впевнений, являються чи питання, які обговорюються необхідними питаннями, або просто випадковими побудовами» [1]. За думкою Р. Рорті, «ми повинні утверджувати себе через вираження порівняно кращих запитань, а не засобом порівняно кращих відповідей на вічні «глибокі», «фундаментальні питання», на які наші попередники відповідали погано» [1].

Безумовно, мати таке бачення і вести такі судження, це великий ризик і ще більша відповідальність, бо існує ж позиція, у якій твердо і безповоротно сказано – щось людина має знати, а щось їй не дано знати. Так, зокрема, Г. Щедровицький зауважує, що «.. це взагалі не наша з Вами прерогатива, як там в об’єкті знає Господь Бог, але ніколи не говорить. В крайньому випадку цим може займатись такий інститут як Наука ...» [2]. Актуальна думка і про соціальну природу пізнання феномену «Душі» у Г. Щедровицького, що «...в ненормально організованому суспільстві, там абсолютний дух ... співпадає з масовою культурою. І тезис мій тому більш невизначений – усвідомлено я роблю його більш невизначеним. Не «абсолютний дух», а «дух – і душа» [2].

Так як питання «Душі» фактично індивідуальне – особистісне, що слідує із історії її тлумачення, то фактично велика проблема суспільства сьогодення відображається в проблемі однієї людини, адже кожна людина - це частка всього і із часток складається вже цілісне

людство. Іншими словами – високодуховне суспільство, це кожна високодуховна людина, і кожна високодуховна людина, об'єднуючись із іншими, створює високодуховне суспільство.

Але ж, як би там не було, які протилежні думки не були б, саме втрата традиції осмислення феномену «Душі» спонукає до зворотнього спрямування роздумів людини в сторону відродження, реконструкції (змін, правок старих понять з метою відкриття і придання нових властивостей в майбутньому), деструкції (заперечення традиції з ціллю виявлення прихованого смислу), або ж деконструкції (розуміння засобом руйнування стереотипу або включення його в новий контекст) всього осмисленого надбання людства.

Процес формації самого поняття «Душі» доповнювався теорією анамнезису (пригадування того, що «Душа» знала до свого народження в Божественному світі), тобто природа «Душі» вже за часів Платона розглядалась теоретично із протяжністю у всьому можливому для людини часовому спрямуванні. Саме момент “мислення” «Душею» вже в Сократа є місцем зустрічі з істиною: «...душа стикається з істиною? ...коли вона пробує що-небудь разом із тілом, то воно, як видно, вводить її в оману» [3, с. 163].

Аристотель на початку своєї роботи «Про Душу» пише, що «признаючи пізнання справою прекрасною і гідною, але ставлячи одне значення вище другого або по ступені досконалості, або тому, що воно значення про більш високе і дивне, було б вірним по тій та іншій причині приділити дослідженню душі одне із перших місць» [4, с. 371]. На питання про те, що таке моя «Душа», відповідь Аристотеля звучить так: «Добитись про душу чого-небудь достовірного у всіх відношеннях і безумовно найважче всього» [4, с.371]. В цій відповіді присутня думка Аристотеля про внутрішню силу, що очевидно виходить із його слів: «... душа і що вона таке; ... відноситься чи вона до того, що існує, або, скоріше, є деяка ентелехія ...» [4, с.327].

Все починалось з природного пізнання, і в якийсь момент це пізнання впорядковувалось через опосередковану інформацію пророцтва. Так зокрема, Б. Спінози пише, що «...природне пізнання можна називати пророцтвом, бо воно є те, що ми пізнаємо за допомогою природного світла ...» [5, с.13]. Очевидно, що принципи і методи пізнання «Душі» на історичному початку її філософського осмислення були теоретичними похідними від природного пізнання, бо практичне пізнання були занадто суб'єктивним – фактично особистісним.

Перестановку проблематики «Душі» в контекст емпіричної психології проводить Дж. Локк в роботі "Досвід про людський розум". Він виступає проти схоластичного методу розгляду «Душі» як певної субстанції, а душевних явищ як "субстанційних якостей". Він заперечує і теорію "уроджених ідей" як першоначального змісту «Душі». На думку Дж. Локка, цей зміст появляється під дією на Душу зовнішнього світу – відчуття, чуттєвого досвіду та внутрішніх дій Душі – рефлексії, внутрішнього досвіду. В цьому контексті він пише, що "на досвіді ґрунтується усе наше знання, від нього в кінці кінців воно виходить" [6, с. 128]. На цих засадах Дж. Локк трактує «Душу» як «*tabula rasa*». По відношенню питання про матеріальну і нематеріальну природу «Душі» він вважає, що "...немає настирливої необхідності вирішувати питання в той чи інший бік..На мій погляд, це питання знаходиться за межами нашої свідомості..." [6, с. 529].

Г. В. Ф. Гегель замічає: « Отже, тією мірою, якою дух, упевнений у собі, – як прекрасна душа, – не має сили відчужити знання про себе, яке він тримає в собі, він не може досягнути будь-якої тотожності з відкритою свідомістю, ...» [7, с. 456].

Спірітуалістична концепція «Душі» "обґрунтовується" інтроспективним методом психологічного дослідження і "обґрунтовує" останній. Уявляючи «Душу» замкнутим світотом, доступного тільки самоспостереженню, вони заперечують можливість об'єктивного дослідження в психології. Стверджуючи, що все пізнається "через призму нашого духа", Л. М. Лопатин робить висновок: саме тому те, що звершується в самій «Душі», пізнається без всякої "посередницької призми", тобто інтроспективно [8].

В цілому, можливо виокремити загальне у всіх історичних пошуках методів пізнання «Душі». У працях мислителів, які накопичують певну історіографічну інформацію і піднімають проблему пізнання «Душі», прямо або опосередковано в більшості усе зводиться

до логічних – раціональних уявлень і визначень її сутності. Первинні поняття про феномен «Душі» виходили із емпіричних спостережень за життям, а конкретно за людинними його циклами - народженням, життям і смертю.

Сходження до пізнання «Душі» визначалося наступним. Традиційно феномен «Душі» вивчається не стільки розумовим осягненням, скільки з допомогою Віри або екзистенційного переживання Вічного, що створює картину соціальної причетності кожної людини і людства до чогось такого, що є водночас і суб'єктивним і об'єктивним для всіх. В кожен період формувалась своя гіпотеза бачень «Душі», яка в якійсь мірі задовольняла і набувала обрисів традиційності. А так як людина почала формувати поняття про «Душі» з її властивостей, які спостерігала під час свого життя, то доцільно підкреслити, що взагалі мова про властивості «Душі» якими вона була наділена навмисно і ці властивості були поглядами та уявленнями самої людини. При такому розгляді за допомогою ідеалізації «Душі» в якийсь сталий об'єкт «Душі» проявляється гіпотетично в двох спрямуваннях в роздумах: перший – «Душа» як субстанція з своїми властивостями з погляду людини, другий – «Душа» як субстанція істина і має властивості які людина не може пізнати. Зрозуміло, що людина завжди бажає мати одну відповідь, і поєднує невідому істину в істину з погляду людини.

В розгляді серед основних загальних підходів у пізнанні «Душі» проявляється певна символічна “ідеалізація”. Так, як “матеріальність” форми «Душі» зовні не проявлялась, або іншими словами – це матеріально не здійснено, то «Душа» конструювалась як певна субстанція – субстанціональна структура, що наділена певними ознаками і властивостями – і все це розглядалось як спосіб її пізнання. І так людина, фактично спостерігаючи за «Душею», природньо навіть несвідомо використовує ідеалізацію. При наявності істинних властивостей «Душі», людина наділяючи певними властивостями її ідеалізацію, осягає тільки частини поставленої мети пізнання. Розгляд «Душі» послідовно і ступенево, доходять до країв межі раціональних можливостей людини, що потребує знову повертатись у зворотньому напрямку, щоб переглянути і проаналізувати досягнене знання.

Існування методологічних засад і протиріч в пізнанні феномену «Душі» сформувало уявлення про її екзистенційну субстанційність, що доводило неможливість на раціонально – матеріалістичних позиціях осягнути «Душу», і що характерно відображено було вже при перших уявленнях і конструюванні первинних понять.

Із історії слідує, що були різні спроби використання методів для пізнання феномену «Душі».

В аспекті історичного методу можливо виокремити існування певної більшої кількості інформації про «Душу», чим на сьогодні. При цьому характерно, що інформація про «Душу» або загублена, або приховується, а при останньому - існує уявлення, що людині і цього достатньо. Зрозуміло, що історичний метод розгляду «Душі» допомагає не тільки розгляду, відкриттю і виведенню висновків із наявної інформації про неї, але і використанню новітніх інструментаріїв науки, таких як реконструкція, деконструкція, концептуалізація.

Спроба використати метод “абстрагування” - “формалізації” в розгляді об'єкту - «Душі» (субстанції), при якому «Душа» гіпотетично може бути виражена у знакових формах і створювати свою структуру ознак і властивостей, які мають зв'язки між собою, дає частину структурного знакового зображення (поєднувальні лінії – зв'язки між знаками - властивостями).

Спроба використання аксіоматичного методу в пізнанні феномену «Душі» було прийнятно за умов одночасного допуску існування і не існування «Душі». Тобто – якщо «Душа» існує, то вона має очевидні притаманні їй ознаки і властивості, в зворотньому напрямку думки – «Душа» не існує, і ці очевидні ознаки і властивості не належать «Душі». Очевидно при цьому, що все набування таким чином знання створювалося на засадах логічних правил конструювання форми і змісту поняття.

В подальшому розгляді методів пізнання феномену «Душі» доцільно зробити перехід до комплексного згрупування усіх результатів досліджень в історії на засадах системного

підходу, що проявляється з одної сторони, як в проблемах існування окремої – суб'єктивної «Душі» і загальної – світової «Душі», а з другої сторони - як лише однієї непідвласної розумовому осмисленню і моделюванню в понятті - «Душі». На засадах системного підходу виокремлюється і визначається кожен можливий проявлений елемент феномену «Душі» і елементи - у їх взаємозв'язку і взаємодії, враховується вплив їх ознак і властивостей як окремостей, так і в цілому.

В цілому очевидно, що системний підхід дозволяє поєднати не тільки логічно – раціональні моменти досвіду пізнання, але і виявити особливі ознаки і властивості які проявились непередбачувано, а в загальному - розглянути феномен «Душі» в процесі його пізнання як систему в системі певної абстрагованої «Душі» - фактично ноуменальної по сутності. Сама логіка системного підходу дозволила гіпотезу існування або не існування «Душі» зводити до певної теорії пізнання на кожному історичному періоді. При цьому, була зібрана сукупність теоретичних знань, які, в свою чергу, призвели до окерслення і поняття Єдиного початку в кожній системі поглядів на феномен «Душі». Кожна система поглядів на істинну природу «Душі» створювала узагальнену ідею, яка то зберігалась як традиція, то уточнювалась, а інколи повністю змінювалась, формуючи взагалі протилежне бачення. Одночасно відповідність істинного судження про феномен «Душі» підлягала постійному новому судженню, адже розгляд поняття «Душа» буви, в основному, як теоретичне сходження.

При використанні метафізичного підходу, «Душа» як субстанція розглядається статично у своїй статиці (без змін, розвиток не береться до уваги), і «Душа» є сталою наповненою силою, але не дією, тобто вона є, а не діє. Такий стан не діючої «Душі» зустрічається у людей, які не знають або забули про «Душу». І так відокремивши «Душу» від усього, не враховуючи суперечності, все ж за для пошуку абсолютної істини «Душі» спостерігається діалогічна недовірність, тобто «Душа» діє на «Душу» завжди, але «Душа» не включена на діалогічну дію з «Душею». Використання ж діалектичного методу дозволяє виявити, що «Душа» благодійна субстанційна форма.

Ближче до пізнання феномену «Душі», до певної міри, еkleктична методологія. Спроба використання елементів еkleктики для пізнання феномену «Душі» - де “довільне” поєднання різних і розрізнених фактів, ідей, концепцій, понять мало призвести до певних правдоподібних результатів. Цей метод при своїй удаваній і навмисній ”дробленості”, мав окремі переваги, бо знімав певні стереотипи, що формувалися на протязі історії пізнання феномену «Душі». Потім він наповнювався певними структурованими твердженнями, набуває якості неоеклектичного (як синтезований результат еkleктики) - перехід до передбачуваної відносної істини судження. При цьому, усе зайве відкидається і залишається тільки залишкове істинне – структуроване для «Душі» - Духовне і по змісту, і по сутності, що відповідає одному із завдань для людини – Духовне гармонізувати з тілесним.

Таким чином, на основі історичних сходжень до пізнання феномену «Душі», стало можливим об'єднати певні їх частини на основі усяновлення їх концептуальних елементів. При цьому, насамперед потрібно спробувати підійти до розгляду питання «Душі» з розгляду духовної і соціальної вагомості. Науково-теоретичний розгляд спроможній зважено і точно, без “декоративності з її прикрасами”, дати певний результат суджень. В доповнення слід враховувати, що тема «Д» має прекрасне висвітлення завдяки методів підходу до теми, органічного поєднання попередньої інформації, уваги до особливостей, уяви, стику протилежних точок зору і узагальнення.

Така можливість виникає із розгляду феномену «Душі» як соціокультурного концепту, з увагою на те, що концепт - категорія мислева, неспостережна, але структурована. Концепт – це акт « схватування» сенсу речей (проблеми) в єдності мовного вислову. Термін «концепт» введений у філософію П. Абеляром у зв'язку з аналізом проблеми універсалій, що потребували розщеплення мови і мовлення. В цілому, концепт - це певне уявлення про фрагмент світу або частини такого фрагменту, що має складну структуру, яка виражена різними групами ознак, що реалізуються різноманітними способами та засобами [9, с. 121].

Концепт, на відміну від форми «схватування» в понятті, що пов'язане із формами розсудку, є похідне звеличеного духу (розуму), що здатний творчо виявляти, або збирати смисли та помисли як універсальне, що представляє собою зв'язок усіх речей, і який включає в себе розум як свою частину. Як зазначає, зокрема, Ю. С. Степанов, концепт – це згусток культури у свідомості людини, це те, у вигляді чого культура входить в ментальний світ людини. З іншого боку, концепт – це те, з допомогою чого людина – звичайна людина, навіть не «творець культурних цінностей» — сама входить в культуру, а в певних випадках і впливає на неї [10, с. 43].

В зв'язку з дослідженням «Душі» і проблемою її пізнання, і особливо, виходячи із християнських догматів – де перше було «Слово» і все пізнання людини через «Слово», увагу можливо повернути до розуміння і визначення концепту у М. В. Піменової. Вона, зокрема, дає наступне положення: «Концепт – це деяке уявлення про фрагмент світу або частини такого фрагменту, що мають складну структуру, виражену різними групами ознак, які реалізуються різноманітними способами та засобами. Концептуальна ознака об'єктивується в закріпленій і вільній формі складових відповідних мовних одиниць – репрезентантів концепта. Концепт відображає категоріальні і ціннісні характеристики знань про деякі фрагменти світу. В структурі концепту відображаються ознаки, функціонально значимі для відповідної культури. Повний опис того чи іншого концепта, що значний для певної культури, можливе тільки при дослідженні найбільш повного набору засобів його вираження» [11, с. 10].

Доцільно визначити сучасні наукові підходи до вивчення феномену безсмертя Душі, і зрозуміло, що по між рядків проявляється суть духовно-соціальної проблеми сьогодення. Тобто зрозуміло, що доказів існування «Душі» достатньо в якійсь мірі потрібній для людини, і майбутньою дією має бути діюча сторона «Душі». Що цікаво, наочно видно, що розглядаючи на теоретичному рівні природу «Душі», дає про себе знати її основна духовна сутність, саме це момент неочікуваного проявляється, як перше відкриття – розглядаючи, вивчаючи хоча б одну сторону сутності, проявляється сама по собі інша її сторона.

Саме у всевіковому процесі формації "Духовного пласту" як концепту основну роль відігравав духовний осередок людини – її «Душа».

На основі установа значення концепта і визначивши його структуру, можливо видокремити соціокультурні характеристики феномену «Душі».

Звернути увагу можливо на те, що вся істина при пізнанні «Душі» "закрита", а "відкрита" - до певних меж, тільки та її частина - "Духовний пласт", яка і потрібний людству в його пошуках сокровенного. При цьому характерно, що інформація про «Душу» взагалі настільки багатомірна, що розглядати її в подальшому якби то і немає сенсу, але саме інформація, що основана на екзистенційному - духовному рівні, і дає відповідь на основні запитання людини про «Душу», відкриваючи і певну методику її пізнання.

Екзистенційно, "Духовний пласт", що пов'язаний з «Душою», знаходиться в найбільш відкритому стані, хоча ступінь можливості його пізнання однакова для кожної людини і все тільки залежить від екзистенційного відношення до своєї духовної сутності кожної людини. Вся можлива "маргінальність" суджень і дій у бік пізнання духовної сутності приходила із віку до віку до єдиної певної цілісної та гармонійної структури духовного, і вона фактично залишалася і залишається незмінна, як і Вічна істина по своїй природі незмінна, але як на сьогодення, вона ілюзорно привідкрита начебто більше, чим в минулому. "Духовний пласт" – це безмежна сила, з якої людина отримує свою потрібну їй частину душевної сили, але при цьому виникає питання – як саме людина використовує цю даровану їй силу. Чи через свою «Душу», чи без «Душі». Саме цей пласт духовності своєю консистенцією наповнює кожен частину всього суцього, іншими словами – сама суть всього суцього випромінює інформативно суть свого ества, формуючись в пласт духовного накопичення – відкритої сьогодні істини.

З однієї сторони "Духовний пласт", обумовлений Душою, відкривався і пізнався поступово, методом темпорального (часова особливість, часова сутність – темпоральність людського буття протиставлена речам, часу) накопичення інформації, яка поступово

доповнювалась в сторону істини, в свою чергу відкидаючи зайве – неістинне, так і безпосереднім – екзистенційним шляхом. А з іншої сторони вся суть істинного була завжди відкрита для людини і ця суть відкривалась через «Душу» – через її осмислення і пізнання. Однак, якщо люди не готові до сприйняття, то і суть духовного і не може бути пізнана.

Очевидно, що розглядаючи теоретично природу «Душі», дає про себе знати її основна духовна сутність, саме це момент неочікуваного проявляється, як перше відкриття – розглядаючи, вивчаючи хоча б одну сторону сутності, проявляється сама по собі інша її сторона. Варіанти різних проявів «Душі», виходять із спостережень, а саме: із добрих дій людини – саме тоді щось внутрішнє в людині радувалось і відображалось в сьйві очей; із того стану коли життя покидало людину, коли з тіла щось зникало, що ніколи не верталось тощо. Так метод певної ідеалізації дає своєрідну відповідь у вигляді гіпотези, що «Душа» як об'єкт (субстанція) існує і вона трансцендентальна і вона наділена властивостями.

Це є і проявом соціально-філософського розуміння феномену «Душі» як соціокультурного концепту, який абсолютно корегує сенс поняття «Душі» і наближує до її основ. Розглянувши на таких засадах феномен «Душі» стає безперечно зрозуміло, що «Душа» - це духовна основа, вона невидима простим зором, і шукати її обриси, вагу потрібно в духовних діях, адже вона присутня у всьому благому, і не проявляється в нечемному відношенні до неї, через нечемність до інших. І так, враховуючи вищесказане, проявляється варіант духовного бачення «Душі» (тобто, «Душа» як субстанція діє через матеріальне тіло, одинично духовне та вседуховне). Розглянувши дві ці основи «Д» стає безперечно зрозуміло, що «Д», це духовна основа, вона невидима простим зором, і шукати її обриси, вагу потрібно в духовних діях, адже вона присутня у всьому благому, і не проявляється в нечемному відношенні до неї, через нечемність до інших.

Висновки. На основі вищезначеного стало можливим зробити певні узагальнення і висновки:

1. В кожен період формувалась своя гіпотеза бачень «Душі», яка в якійсь мірі задовольняла і набувала обрису традиційності. Проблема пізнання «Душі» в більшості зводиться до логічних – раціональних уявлень і визначень її сутності, а первинні поняття про феномен «Душі» виходять із емпіричних спостережень за життям, а конкретно за людськими його циклами – народженням, життям і смертю.

2. Традиційно феномен «Душі» вивчається не стільки розумовим осягненням, скільки з допомогою Віри або екзистенційного переживання Вічного, що створює картину соціально причетності кожної людини і людства до чогось такого, що є водночас і суб'єктивним і об'єктивним для всіх.

3. У пізнанні «Душі» проявляється певна символічна “ідеалізація”, тому що «Душа» зовні не проявлялась, і «Душа» конструювалась як певна субстанція – субстанціональна структура, що наділена певними ознаками і властивостями – і все це розглядалось як спосіб її пізнання.

4. Існування методологічних засад і протиріч в пізнанні феномену «Душі» сформувало уявлення про її екзистенційну субстанційність, що характерно відображено було вже при перших уявленнях і конструюванні первинних понять.

5. Рогляд властивостей «Душі» в структурі соціокультурного концепта дозволяє описувати субстанційну основу феномену «Душі», що дає змогу у визначених межах теоретично прослідкувати субстанційні властивості «Душі».

6. Може існувати припущення, що «Душа» може мати як внутрішні так і зовнішні ознаки, що виражаються у її властивостях.

7. Після розгляду «Душі» як субстанційної форми (критично, гнучко та дуже послідовно, із увагою звернення на всі зміни, що відбуваються, на ті події, які стали причиною цих змін) можливо ставити питання про розвиток «Душі».

Перспективи подальших досліджень. Зрозуміло, що повнота розгляду «Душі», як субстанції, має формуватись в межах сучасних відомостей про субстанцію, хоча і існує варіант

© Пальчинська М. В.

під час досліду розширити це поняття і створити нову гіпотезу. Це напевне має бути пошук і пояснення всіх притаманних взаємозв'язків, як між елементами самої системи субстанції, так і матеріального тіла. Все це має говорити не тільки про наявність цих зв'язків, а і про можливість переходу одних тверджень до інших.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Рорти Р. Историография философии: четыре жанра / Рорти Р. – М., 1998.
2. Щедровицкий Г. П. На досках. Публичные лекции по философии / Щедровицкий Г. П. – М., 2004. – 196 с.
3. Платон. Диалоги // Платон. – К.: «Основи», 1995. – С. 163.
4. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. // Аристотель : Ред. В. Ф. Асмус. - М., «Мысль», 1975. – С. 371.
5. Спиноза Б. Теологично-політичний трактат // Спиноза Б. / Пер. з лат. Литвинов. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2005. - С. 13.
6. Локк Дж. Опыт о человеческом разуме / Локк Дж. Избр. филос. произв. Т. 1. - М., 1960. - С. 128.
7. Гегель Г. Собр. сочинений / Г. Гегель. Т. 3. - М., 1956. - С. 60–61.
8. Лопатин Л. М. Новые идеи в философии / Л. М. Лопатин. Сб. 8. - СПб, 1913.
9. Абельяр П. Диалектика / В кн.: Абельяр П. Теологические трактаты. - М., 1995. – С. 121.
10. Степанов Ю. С. Константы: Словарь русской культуры: 3-е изд. / Ю. С. Степанов. - М.: Академический проект, 2004. - С. 42-67.
11. Пименова М. В. Символы культуры и способы концептуализации внутреннего мира человека (концептуальная метафора дома) / Пименова М.В. // Концепт. Образ. Понятие. Символ: к 70-летию проф. В.В. Колесова: коллективная монография / Отв. ред. М.В. Пименова. – Кемерово: ИПК «Графика», 2004. – С. 35-60.
12. Пименова М. В. Душа и дух: особенности концептуализации: монография / М.В. Пименова. – Кемерово: ИПК «Графика», 2004. – 386 с. (Серия «Концептуальные исследования». Вып. 3).

Пальчинська Мар'яна Вікторівна – кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К.Д. Ушинського»

УДК: 141.7+1.316.3

ІННОВАЦІЙНІ ТЕХНОЛОГІЇ У СОЦІАЛЬНОМУ ПРОЕКТУВАННІ

У статті аналізується інноваційні технології в соціальному проектуванні в контексті соціально-філософської парадигми. Соціальне проектування є інструментом соціальних змін, які дозволяють конструювати соціальний простір. Акцентується увага на видозмінах, яким підпорядковується існуюча система соціальної взаємодії внаслідок використання інноваційних технологій у проектній діяльності.

Ключові слова: інноваційні технології, соціальне проектування, соціальне простір, соціальні трансформації.

ИННОВАЦИОННЫЕ ТЕХНОЛОГИИ В СОЦИАЛЬНОМ ПРОЕКТИРОВАНИИ

В статье анализируются инновационные технологии в социальном проектировании в контексте социально-философской парадигмы. Социальное проектирование является инструментом социальных изменений, которые позволяют конструировать социальное

пространство. Акцентируется внимание на видоизменениях, которым подвергается существующая система социального взаимодействия вследствие использования инновационных технологий в проектной деятельности.

Ключевые слова: *инновационные технологии, социальное проектирование, социальное пространство, социальные трансформации.*

INNOVATIVE TECHNOLOGIES IN SOCIAL ENGINEERING

The article examines innovative technologies in the social planning in the context of socio-philosophical paradigm. Social engineering is a tool for social change, which allows designing the social space. The attention is focused on the modifications of which is subject to the existing system of social interaction through the use of innovative technologies in the project activities.

Keywords: *innovative technology, social development, social space, social transformation.*

Актуальність обраної теми полягає у тому, що трансформаційні процеси, притаманні сучасному суспільству у глобальних масштабах, актуалізують питання пошуку найбільш ефективних методів соціального проектування. Особливо гостро постає проблема методологічно обґрунтованих концепцій соціального проектування, які інтегрують науку і суспільну практику. Крім того, на сьогоднішній день існує розрив накопичених наукових знань із практикою реалізації соціальних проектів.

Ступінь наукової розробки проблеми. Проблема проектування і його використання в соціальній практиці складна і дискусійна. Із урахуванням важливості тієї ролі, яку відіграють соціальні проекти в сучасному світі, необхідно відзначити, що актуальність теми далеко не обмежується сферою теоретизування. Соціально-філософський аналіз інноваційних технологій у соціальному проектуванні є одним із методологічних базисів, на якому ґрунтується сучасна практика моделювання соціальних процесів.

Гносеологічні, методологічні та соціальні аспекти проектувальної діяльності висвітлені в роботах Н. Аітова, Г. Альтшуллера, Г. Антонюка, О. Генісаретського, Т. Дридзе, В. Курбатова, М. Лапіна, В. Лукова, Ж. Тощенко, Л. Уварової та інших. Серед зарубіжних дослідників, які вивчають питання проектування, необхідно назвати К. Керли, А. Невела, Т. Гулледжа, М. Мезаровича, Х. Хана, Р. Стаута, Е. Шварца, Ф. Полака, Г. Тейла, У. Херда, П. Хілла, Е. Яша та ін. Однак особливості інноваційного проектування та його значущість у сучасних соціокультурних умовах потребують подальшої теоретичної розробки та практичного втілення у систему соціальних відносин.

Мета – виокремити особливості інноваційних технологій у соціальному проектуванні, які найбільш ефективні в умовах становлення інформаційного суспільства у глобальному масштабі.

Під соціальним проектуванням розуміється «вид діяльності, яка має безпосереднє відношення до розвитку соціальної сфери, організації ефективної соціальної роботи, подолання різноманітних соціальних проблем» [4, с.12]. Це «конструювання індивідом, групою або організацією дії, спрямованої на досягнення соціально значущої мети і локалізованої за місцем, часом і ресурсами» [4, с.12]. Існує велика кількість підходів до визначення місця, сутності соціального проектування, його структури. У найбільш загальному вигляді об'єктом соціального проектування є соціальна система (або підсистема), її елементи, їх взаємодія тощо. Результатом соціального проектування є модель, що відображає структуру проєктованого об'єкта, його бажані характеристики, інші істотні аспекти.

Соціальне проектування також представляє особливий вид планової діяльності, суть якої полягає в науково обґрунтованому визначенні основних параметрів формування майбутніх соціальних об'єктів або процесів при максимальному дотриманні та погодженні інтересів суспільства, соціальних груп і особистості.

Для управління соціальним проектом зазвичай використовується комбінація типових управлінських структур: функціональної, матричної і проектної структури управління.

Інший підхід до соціального проектування – проблемно орієнтований підхід. Для цього підходу характерні:

- 1) розгляд об'єктивних і суб'єктивних факторів соціального відтворення в якості рівноправних;
- 2) розуміння проектування як органічного і завершального етапу соціально-діагностичної роботи;
- 3) натиск на зворотний зв'язок між діагностичною та конструктивною стадіями процесу вироблення рішення [8, с.5].

Слід зазначити, що досить складно виокремити суто соціальний аспект при розробці будь-якого соціального проекту, що конструє соціальний простір. Будь-який із таких проектів має безліч вимірів – соціальний, політичний, економічний, екологічний, організаційний. Проектування має адекватно відповідати цим вимірам і підтримувати відповідні напрямки. Кожний із видів проектування може бути охарактеризований досить точно, але всі вони мають багато спільного з характером самого процесу проектування, за цілями і задачами, які взаємозалежно перекриваються. В окремих випадках соціальна і економічна ефективність можуть бути досягнуті в рамках тільки організаційного проектування, в інших – необхідні комплексні підходи до вирішення проблеми. Деякі види проектування, що не ідентифікуються як соціальне проектування, можуть у результаті дати порівняний або навіть більший соціальний ефект, ніж при виключно соціальному підході.

Один із перших напрямків, за яким необхідно аналізувати сутність соціального проектування – визнання або невизнання одним із критеріїв ефективності реалізації майбутнього проекту його позитивний вплив на ту проблемну ситуацію, на вирішення якої він спрямований. Ряд дослідників безпосередньо включають цей аспект у визначення соціального проектування, всередині якого здійснюється створення або трансформація існуючого соціального об'єкта. Незалежно від наслідків реалізації проектів та їх оцінок різними суб'єктами, ця діяльність є соціальним проектуванням за своєю суттю, оскільки вона спрямована на зміну характеристик соціального простору.

Соціальне проектування може мати різнопланові наслідки для різних соціальних груп, на які воно спрямоване, як позитивні, так і негативні. Позитивний ефект для однієї групи може мати негативну оцінку іншою групою. У цьому випадку можна говорити про суб'єктивний чинник оцінювання ефективності з точки зору досягнення цілей проекту з різних позицій. Мета проектування при цьому повинна включати в себе врахування суперечливих інтересів різних груп, спроби досягнення компромісу, оптимальності вибору [13, с. 221].

Необхідність застосування інноваційних технологій у соціальному проектуванні корелює із провідними тенденціями у розвитку суспільства [17], зокрема такими, як технізація, інформатизація, віртуалізація тощо, які розроблені у працях Д. Белла, Т. Веблена, Дж. Гелбрейта, Л. Мамфорда, Г. Маркузе, К. Поппера, Е. Тоффлера, А. Турен, Е. Фромма, Ж. Фурастьє та ін. Деякі з вищевказаних авторів розробляли різні концепції інноваційного соціального проектування, спираючись на ті зміни, які відбувалися в суспільстві під впливом інформаційних технологій.

Так, наприклад, Г. Маркузе вважає, що технологія соціального проектування в індустріальному суспільстві перешкоджає його трансформації в постіндустріальне (посттехнологічне) суспільство. Він розглядає проекти як концептуальний синтез і звертає увагу на реалізацію макросоціальних проектів. Реалізація соціальних проектів, у свою чергу, корелює з реалізацією технологічних проектів, які передбачають перетворення матеріальної дійсності. В результаті цього проводиться відмінність між природною формою матерії і формою матерії, яку вона придбала під впливом колективної історичної практики суб'єкта. Таким чином, технологічний проект розглядається як складова частина реалізації історичного проекту. До складу історичного проекту також включається філософський проект, науковий, соціально-політичний, соціально-економічний та інші різновиди проектів. Разом із цим, Г. Маркузе виступає проти технологічного фетишизму. Технологія задає проект, який

відповідає технологічній дійсності. Однак, сама технологічна дійсність є явищем, що приходить історично. Чинний технологічний проект проектує своє історичне заперечення. В результаті цього історичні проекти мають тенденцію поляризуватися на проект побудови капіталізму і проект побудови комунізму. Він критично ставиться до можливостей реалізації даних проектів. Вирішення даного протиріччя можливо, на його думку, за допомогою реалізації проекту побудови постіндустріального (посттехнологічного) суспільства[5].

Е. Фромм вважає, що реалізація індустріального проекту призводить не тільки до певних позитивних явищ, а й до виникнення соціальної патології. Так само як і Маркузе, він критично ставиться до реалізації індустріального проекту, відзначаючи позитивні і негативні результати його реалізації. Позитивним результатом реалізації індустріального проекту він вважає концентрацію трудових зусиль людей, привчання людей до дисципліни і порядку, оскільки в індустріальному суспільстві діють закони ринку, який є основою структури людських відносин у капіталістичному суспільстві. Функціонування ринку сприяє розвитку конкуренції між людьми, необхідність якої призвела до посилення суперництва, яке він описує за допомогою характерології [12, с.114]. Характерологія спирається на вивчення взаємодії між сучасною соціально-економічною структурою і структурою характеру середнього індивіда. В результаті розвитку товарно-грошових відносин виникає абстрактний, кількісний підхід до оцінки речей і людей. Людину починають оцінювати за кількістю грошей, якими вони володіють. Під впливом товарно-грошових відносин виникає відчуження у стосунках між людьми.

Виникнення відчужень Е. Фромм розглядає як прояв соціальної патології, яка розуміється як якась хвороба, що набула поширення в суспільстві як недоліки, властиві соціальній організації, наприклад, бюрократичній організації управління [Фромм Е.Здоровое общество, с. 116]. Природа відчуження тісно пов'язана з рутинізацією людського існування.

Формування гуманістичного підходу до управління суспільством передбачає гуманізацію технологій, які використовуються для реалізації індустріального проекту. Гуманізація індустріального суспільства передбачає розвиток великомасштабної централізованої організації, гуманістичного планування і використання досягнень технічного прогресу, зокрема кібернетики, автоматики і комп'ютерів в інтересах задоволення потреб людини.

К. Поппер також відзначив виникнення соціальної патології в результаті реалізації великомасштабних соціальних проектів. Він критично ставився до реалізації макросоціальних історичних проектів [7, с.48]. Для обґрунтування своєї точки зору він розглядає приклади утопічних макросоціальних проектів, виступає з критикою історизму в соціальному прогнозуванні та проектуванні. Для здійснення соціальних перетворень К. Поппер пропонує використовувати менш масштабні соціальні проекти і поелементні приватні технології. Таким чином, відповідно до його точки зору, можна уникнути тоталітаризму, виникнення якого можливо при реалізації макросоціальних проектів. За його думкою, суспільство поки готово тільки до використання технології реалізації проектів менш масштабних.

Е. Тоффлер пише про можливість поєднання великомасштабних і менш масштабних соціальних проектів. Він стверджує, що технологія соціального проектування призводить до революційного перетворення індустріального суспільства в постіндустріальне (суперіндустріальне) суспільство. Він вважає, що у процесі суспільного розвитку необхідно використовувати як макросоціальні проекти, так і мікросоціальні проекти [11, с. 56]. Соціальні нововведення здійснюються у вигляді хвильових перетворень, т.б. у процесі соціального розвитку розрізняються три хвилі: Перша хвиля пов'язана з використанням сільськогосподарської технології для впровадження соціальних нововведень, друга хвиля пов'язана з використанням машинної технології для впровадження соціальних нововведень, третя хвиля пов'язана з використанням суперіндустріальної технології для впровадження соціальних нововведень.

Новітні інформаційні (зокрема, комп'ютерні) технології значно опимізують проектну діяльність. Висока швидкість виникнення та поширення даного типу інновацій обумовлена стрімким розвитком комп'ютерних технологій та комп'ютерних мереж, їх використання у

соціальному проектуванні змінює саму соціальну систему. Якщо розглядати глобальну інформаційну систему Інтернет як частину інформаційного простору, можна сказати, що цей простір перебуває у стадії становлення. Для його повноцінного використання в соціальному проектуванні необхідно розуміння того, що це не просто інформаційний простір, це середовище соціальної взаємодії. Таким чином, віртуальний простір має соціальний вимір. Технологічна і соціальна складові віртуального простору є одним із факторів соціальних перетворень. Тому сьогодні паралельно із соціальним середовищем, в якому реалізується соціальне проектування, створюється віртуальний світ, у якому проводиться цикл експериментальних досліджень, пов'язаних із імітаційним моделюванням життєвого циклу проекту, його продукції та дій на ринку, тому одим із видів інноваційних технологій у соціальному проектуванні є віртуальні проекти.

Актуалізація інтересу до віртуальних проектів обумовлена масовим впровадженням інформаційних технологій та збільшенням сфер їх використання. В результаті появи нових можливостей, що надаються глобальними комп'ютерними мережами, змінився характер діяльності різних елементів соціальної структури суспільства. Прикладні системи колективного користування надають можливість продуктивно працювати незважаючи на просторові та часові обмеження.

Саме віртуальний простір сприяє оптимізації діяльності установ будь-якого типу завдяки перенесенню певного комплексу дій в он-лайн: «Вже сьогодні агентно-орієнтований підхід знаходить широке застосування в таких галузях як розподілене рішення складних завдань (і ефективне рішення розподілених завдань), поєднане проектування виробів, реінжиніринг бізнесу і побудова віртуальних підприємств, імітаційне моделювання інтегрованих виробничих систем і електронна торгівля, організація роботи колективів роботів і розподілена (сполучена) розробка комп'ютерних програм. У найближчому майбутньому він, безсумнівно, посяде центральне місце при розвитку засобів управління інформацією і знаннями, і, звичайно, при створенні та впровадженні новітніх систем телекомунікації, розвитку глобальних комп'ютерних мереж, особливо, мережі Інтернет»[9, с.11].

В якості наочних прикладів даного висловлювання достатньо згадати оптимізацію інтернет-операцій, пов'язаних із розподіленою системою розрахунків та взаємодією між соціальними елементами. Саме їх впровадження у глобальні економічні процеси призвело до зростання попиту на глобальні мережі. Як би ці види зв'язку здійснювалися через спеціально виділені канали, вони стали б недоцільно дорогими, але саме доступність глобальних комп'ютерних мереж у технічному та матеріальному аспектах реалізували віртуалізацію в соціальній дійсності. Згаданий приклад для впровадження віртуальних проектів у конкретну практичну діяльність є найбільш характерним і може розглядатися як еталон для нових, ще нереалізованих віртуальних проектів.

Аналізуючи процеси, які притаманні сучасному суспільству, Дж. Гараедагі говорить про доцільність використання в соціальному проектуванні такого інноваційного методу, як інтерактивне моделювання, що дозволяє також використовувати можливості новітніх технологій. Інтерактивне моделювання застосовується для того, щоб сформулювати проблему і для вироблення найбільш оптимального варіанту її вирішення в майбутньому. Він вважає необхідним об'єднати інтерактивне моделювання із трьома іншими елементами: ітеративним процесом дослідження, ітеративним мисленням і негентропічною поведінкою в системній методології соціального проектування [1, с. 186]. Ітеративний процес дослідження описує процес наближення моделі до заданого стану. У процесі ітеративного дослідження Дж. Гараедагі рекомендує керуватися цілісним мисленням, яке має враховувати всі основні положення системної методології і яке необхідно для осмислення сутності складного предмета.

Сучасні інноваційні методології проектування в різних галузях діяльності, в тому числі в соціальній, мають інструментальну комп'ютерну підтримку, яка забезпечує не тільки різні стадії розробки проекту, документування, а й має важливе значення для оцінки поточного

стану, ефективності пропонувані рішень.

Можна виділити кілька основних методологічних підходів, на які спираються розробники інформаційних систем. Тут необхідно зауважити, що на початковому етапі інформатизації інформаційні системи відігравали допоміжну роль. За сучасними уявленнями інформаційні системи в організації роботи відіграють істотно іншу роль. Вони є несучою основою організації і повинні повністю відповідати структурі її діяльності. При зміні структури діяльності повинна бути приведена у відповідність зі змінами та інформаційна система. Це зауваження ще раз підкреслює взаємозалежність соціальних структур і техногенного фактора глобального інформаційного середовища, в якому здійснюється проектна діяльність.

Найбільш часто використовують два підходи. Перший – структурний підхід, апарат якого спирається на глибоко опрацьовані математичні теорії (теорія систем, теорія відносин). Другий – об'єктно-орієнтований підхід, теоретичною основою якого є об'єктно-орієнтоване проектування. В рамках цих підходів широко використовуються комп'ютерні засоби проектування (так звані, CASE-засоби), які дозволяють скоротити терміни розробки, підвищити надійність рішень, забезпечити перенесення цих рішень на різні комп'ютерні платформи [14]. В основі цих інструментів є теоретичні концепції, які визначають характер проектної діяльності, властивості моделей, що створюються у процесі проектування.

Необхідно відзначити, що існували методологічні підходи до проектування, які не тільки не використовували комп'ютерний інструментарій, а й оголошували його марним або шкідливим. Наприклад, інформаційні системи довгий час співіснували з дисциплінами управління підприємствами, організаційним проектування, які всерйоз не спираються на ці системи. В якості такої дисципліни вдосконалення управління можна назвати підхід Е. Демінга «Безперервне вдосконалення процесів» [2]. Цей підхід ґрунтувався на тому, що розвиток інформаційних технологій і методів управління підприємствами розвивалися великою мірою незалежно [6, с.44].

Проектна робота в умовах інформатизації та віртуалізації системи соціальних відносин дозволила різко збільшити можливості обміну будь-якою інформацією, на основі стандартизованих протоколів обміну даними прикладного рівня в локальних і глобальних мережах. Це дозволило забезпечити постійну готовність працівника незалежно від географічних і часових меж (наприклад, за допомогою комп'ютерних баз даних, що дозволяють вводити структуровану інформацію, зберігати великі обсяги даних, вводити запити на отримання інформації, автоматично генерувати звіти) [3].

Інноваційне соціальне проектування включає також моделювання етапів проектного процесу, де створюється так звана функціональна модель, яка дозволяє описати і залежність одних компонентів системи від інших. Як приклад можна навести SADT– систему функціонального моделювання, яка дозволяє будувати моделі за допомогою функціональних діаграм, що враховують ієрархію елементів системи, характер їх взаємодії. При проектуванні інформаційних систем в основі яких, як правило, лежать бази даних, ця методологія застосовується для всебічного вивчення діяльності об'єкта інформатизації. Вся отримана інформація дає можливість реалізувати інформаційну систему відповідно до прийнятих в організації правил. Модель дозволяє досить точно описати структуру і функції системи, що моделюється, пов'язати потоки оброблюваної інформації і об'єкти, що сприймають, що виробляють і передають цю інформацію. Дана модель може використовуватися для більш глибокого розуміння функцій і призначення цієї системи, взаємодії її підсистем між собою, аналізу зв'язків системи з її оточенням [15; 16].

Висновки. Ефективне соціальне проектування у сучасних умовах можливе при вдосконаленні технології соціального проектування. У процесі розробки і реалізації соціального проекту використовуються як вже наявні технології, так і інноваційні. Проектування нової технології реалізації соціального проекту є важливою складовою частиною соціального проектування.

Соціальний простір конфігурується комунікаційними каналами, по яких відбувається

обмін інформацією між його елементами. Не можна відокремити соціальні інтеракції від операцій інформаційного обміну, оскільки будь-яка соціальна інтеракція містить елементи обміну інформацією. Уданий час віртуальний простір перетворився в багаторівневу розподілену глобальну структуру, інтегруючи інформаційні ресурси.

Паралельно із соціальним середовищем, в якому реалізується проект, створюється віртуальний світ, у якому проводиться цикл експериментальних досліджень, пов'язаних із імітаційним моделюванням життєвого циклу проекту, його продукції та дій на ринку, тому одним із видів інноваційних технологій в соціальному проектуванні є віртуальні проекти. Актуалізація інтересу до віртуальних проектів обумовлена масовим впровадженням інформаційних технологій та збільшенням сфер їх дії.

Використання ресурсів віртуального простору у соціальному проектуванні змінює саму соціальну систему. Для його повноцінного використання в соціальному проектуванні необхідно розуміння того, що це не просто інформаційний простір, це середовище соціальної взаємодії, яка визначає способи цієї взаємодії. Таким чином, віртуальний простір має соціальний вимір. Технологічна і соціальна складові віртуального простору є одним із факторів соціальних перетворень.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Гараедаги Дж. Системное мышление. Как управлять хаосом и сложными процессами. Платформадля моделирования архитектуры бизнеса. – Минск: ГревцовБукс, 2010. – 480 с.
2. Деминг В. Выход из кризиса// [Электронный ресурс]: Режим доступа: <http://www.piqiso.ru/?id=89>
3. Зиндер Е. Новое системное проектирование: информационные технологии и бизнес-реинжиниринг // Системы управления базами данных. —1995. — № 4 // [Электронный ресурс]: Режим доступа: www.osp.ru/dbms/1995/04/38.htm
4. Луков В. Социальное проектирование: Учеб. пособие. — 3-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд-во МГУ: Флинта, 2007. – 240 с.
5. Маркузе Г. Одномерный человек Исследование идеологии развитого индустриального общества. – М: REFL-book, 1994. – 368 с.
6. Монахова Е. Моделирование бизнеса - наука или искусство? // PCWeek / RE. 1998. № 16. С.44-46// [Электронный ресурс]: Режим доступа: [kis.pcweek.ru /kis/koi8/mana/bisl.html](http://kis.pcweek.ru/kis/koi8/mana/bisl.html)
7. Поппер К. Открытое общество и его враги. –М.: Культурная инициатива, 1992. — 448 с.
8. Прогнозное социальное проектирование: методологические и методические проблемы / Боровик Е., Библер В., Гаазе-Рапопорт М. и др.; Отв. ред. Т. Дридзе; АН СССР. Ин-т социологии. – М.: Наука, 1989. – 256 с.
9. Тарасов В. Агенты, многоагентные системы, виртуальные сообщества: стратегическое направление в информатике и искусственном интеллекте// Новости искусственного интеллекта. – 1998. – №2. – С.5-63.
10. Тарасов В. От многоагентных систем к интеллектуальным организациям: философия, психология, информатика. – М.: Эдиториал УРСС, 2002. – 352 с.
11. Тоффлер Э. Шок будущего/ Э. Тоффлер. – М.:Изд-во «АСТ», 2002. – 557 с.
12. Фромм Э.Здоровое общество. — М.: АСТ, 2006.-602 с.
13. Carley K. M., Newell A. The Nature of the Social Agent // Journal of Mathematical Sociology. 1994. N 19 (4). P. 221-262
14. Gullledge T., Haszako R. The Information Technology Enabled Organization: A Major Social Transformation in the USA. Management of Social Transformation. UNESCO (MOST), 1996.
15. Hahn H., Stout R. The Internet Complete Reference. Berkeley, 1994. P. 19
16. Mesarovic M. D., McGinnis DL, West D. A. Cybernetics of Global Change: Human dimension and Managing of Complexity.

17. Schwartz E. Webonomics: ninees sential principles for growing our business on the World Wide Web. Penguin, 1997

Плавич Владимир Петрович – доктор философских наук, кандидат юридических наук, профессор, академик, заслуженный деятель науки и техники Украины, заведующий кафедрой общеправовых дисциплин и международного права Одесского национального университета имени И. И. Мечникова

УСОВЕРШЕНСТВОВАНИЕ ЮРИДИЧЕСКОГО ТОЛКОВАНИЯ ПРАВОВЫХ НОРМ И СОВРЕМЕННОЙ ПРАВОПРИМИТЕЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Анализируются проблемы усовершенствования юридического толкования правовых норм и применения законов. Раскрыта методология герменевтического анализа правовых текстов. Обоснована возможность создания экспертных систем способных просчитать возможные траектории движения действующего субъекта к той или иной цели в заданном нормативном направлении.

Ключевые слова: юридическое толкование, правоприменительная деятельность, моделирование правовых ситуаций, интуитивное правовое чувство, новые способы познания реальности.

ВДОСКОНАЛЕННЯ ЮРИДИЧНОГО ТЛУМАЧЕННЯ ПРАВОВИХ НОРМ І СУЧАСНОЇ ПРАВОЗАСТОСОВЧОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

Аналізуються проблеми удосконалення юридичного тлумачення правових норм і застосовування законів. Автором розкрита цікава методологія герменевтичного аналізу правових текстів. Обґрунтована можливість створення експертних систем, здатних прорахувати можливі траєкторії руху діючого суб'єкта до тієї чи іншої цілі у заданому нормативному просторі.

Ключові слова: юридичне тлумачення, правозастосовуюча діяльність, модулювання правових ситуацій, інтуїтивне правове чуття, нові способи пізнання реальності.

ENHANCEMENT OF INTERPRETATION OF LEGAL NORMS AND MODERN LEGAL ACTIVITIES

This article is devoted to the problem of the improving of legal interpretation of legal norm and law enforcement. It was revealed the interesting method of hermeneutics analysis of the text. It is grounded the resources of creating of the expert system, which is able to calculate the admissible paths of the movement of the acting party to one or another aim in the prescribed nominative space.

Key words: legal interpretation, law enforcement activity, designing of legal situation, intuitive legal sense, new method of cognition of reality.

Актуальность темы. Понятие нормы права принадлежит к числу наиболее важных категорий теории права. Любое правовое явление раскрывается и обнаруживает себя только во взаимосвязи с нормами права. Норме права как части системы в той или иной степени свойственны признаки, присущие праву. Поэтому усовершенствование юридического толкования правовых норм является одной из самых актуальных проблем современности.

Целью работы является совершенствование юридического толкования правовых норм, так как любое правовое явление раскрывается и обнаруживает себя только во взаимосвязи с нормами права.

Слово «норма» происходит от латинского слова «norma» в значении «руководящее начало», «правило», «образец». В широком смысле слова «норма» означает некий

обязательный порядок, некое обязательное правило, некий обязательный образец для его копирования, воспроизведения, подражания ему. В последнем случае значение слова «норма» совпадает со значением слова «парадигма» (от греч. *paradeigma* – пример, образец), терминологически используемого в лингвистике, а также в философии и социологии для указания на некую образцовую теорию, некую образцовую концепцию в деле для решения задач определенного типа.

Понятие нормы права принадлежит к числу наиболее важных категорий теории права. Любое правовое явление раскрывается и обнаруживает себя только во взаимосвязи с нормами права. Норме права как части системы в той или иной степени свойственны признаки, присущие праву. Поэтому ей можно дать определение, идентичное по своему значению определению права в целом [1].

При рассмотрении юридической нормы обнаруживается, что она обладает определенной системно-структурной организацией, поскольку состоит из двух взаимосвязанных элементов, а именно: первая часть данной нормы определяет те нормы, при наличии которых возникают взаимные обязанности и притязания между двумя лицами, тогда как вторая часть устанавливает сами обязанности и притязания. Данные условные правила состоят из (1) определения условий применения правила и (2) изложения самого правила. Соответственно, каждая юридическая норма может быть выражена в следующей форме: если → то У. Луйжпен утверждал, что человеку как носителю дорефлексивного сознания изначально присуще чувство справедливости, которое представляет собой основание права [2]. Реализация этого чувства (внутренней экзистенции) и есть существование права. Из субъекта, принимающего государственно-властные решения, пытаются вывести становление вечно изменяющегося права, считает Э. Фехнер [3]. Разум порождает норму поведения (индивидуальную норму) в конкретной жизненной ситуации, предназначенной для определенной типизированной роли у В. Майхофера [4].

Очевидна умозрительность всех этих конструкций. Доказать нормативное чувство справедливости исходя из априори данного субъекта невозможно, ибо априорное «не нуждается» в доказательствах по определению. Вместе с тем соединить единичную жизненную ситуацию с постулируемым универсальным исходным началом социального бытия сторонникам этого направления также не удалось. Возможно, в связи с этим самому родоначальнику феноменологии – Гуссерлю в конце жизни стало очевидно, что субъект сам обусловлен жизненным миром (по терминологии М. Хайдеггера – *Dasein*, в котором существует человек) [5].

А. Шюца и его последователи отмечают, что социальный мир представляет собой одновременно объективную и субъективную реальность. В качестве первой он представлен социальными институтами, обеспечивающими социализацию индивида и воспроизводство в форме традиций общества. Мир как субъективная реальность – это уникальная субъективность человека и его возможность изменять (конструировать) объективную реальность. Так обеспечивается инновационное воспроизводство социума.

Необходимо отметить, что, несмотря на плодотворность этих положений (они распространяются и на статус личности, и на социальные институты, и на механизм изменения социальной реальности и т.д.), социолого-феноменологической школы права не просто не сложилось, но даже не видно каких-либо попыток использовать эти идеи в правоведении. Между тем главным постулатом такой «не существующей» феноменологии права могла бы стать теория источника права (или формирования права). При этом основное внимание должно быть сосредоточено на разработке правовой инновации и, что еще более важно, – на ее принятии населением (легитимации нововведения). Отсюда (из анализа представителями социологической феноменологии воспроизводства социальных институтов) можно вывести общее определение: право – это то, что принимается населением в качестве общеобязательных норм поведения.

Эвристическая ценность такого подхода, думается, очевидна: он позволяет более глубоко

исследовать важные, традиционные для теории права проблемы, и прежде всего взглянуть на правовую реальность с новой, неожиданной, может быть стороны. Но нельзя не заметить и существенного недостатка в такой интерпретации права: все ли принимаемое населением (особенно в условиях манипулируемости общественным мнением со стороны политтехнологов) можно считать правом? Можно ли считать в качестве критерия права устойчивую повторяемость общественных отношений и представление о них как о должном? На каком «уровне» располагается общественная обязательность? Если вслед за Л. И. Петражицким в качестве «пределов» права рассматривать малую группу (что для сторонников мультикультуризма весьма характерно), то следует ли называть правом обязательные для всех членов, например, преступного сообщества (мафии) нормы? Думается, что общеродовое понятие права должно иметь несколько более содержательный признак, нежели легитимность (признание чего-либо населением).

Очевидно, что трансцендентальной феноменологии права не хватает конкретики имманентного, тогда как социологической феноменологии права не достаёт априорного основания, свойственного всем правовым явлениям. С нашей точки зрения, нормы права могут претендовать на статус правовых только в том случае, если они пройдут отбор историей.

Норма права – это общеобязательное, установленное или санкционированное и охраняемое государством правило поведения, выражающее обусловленную материальными условиями жизни волю и интересы народа, активно воздействующие на общественные отношения в целях их упорядочения. Любое государственно-организованное общество не может обойтись без норм права. Но это единичный феномен права, поэтому полное научное определение понятия предполагает выяснение присущих норме права специфических признаков (норм) [6].

Значительное внимание разработке учения об основании правовой нормы было уделено учеными в дореволюционный период (Н. Коркунов, Ф. Тарановский, Г. Шершеневич и др.). Свое дальнейшее развитие оно получило в разработках советских ученых (Н. Александров, М. Байтин, П. Недбайло). Современный этап развития учения о правовой норме требует не только дальнейшего совершенствования, но и переосмысления важных ее признаков и свойств.

Таким образом, проблема обоснования норм, рассматриваемая авторами, является, пожалуй, наиболее сложной и в то же время наименее разработанной темой теории аргументации, логики и права.

Нормы и оценки относятся к активным употреблением языка, связанным непосредственно с человеческой деятельностью. Существуют две основные схемы целевого обоснования норм (оценок). В одной из них используется понятие логического следования, в другой – понятие причинной (казуальной) связи [7].

Юридическая герменевтика – наука о понимании, объяснении смысла, заложенного законодателем в текст нормативно-правового акта. Задача юридической герменевтики – методологически обеспечить переход от понимания смысла нормы права к объяснению его сущности. Такой переход представляет собой не что иное, как процесс познания, результатом которого является нахождение единственно правильного варианта интерпретации общеправовых предписаний относительно конкретной правовой ситуации.

Взаимосвязь юриспруденции и герменевтики проявляется, прежде всего, в истолковании различных форм и источников права – как исторических правовых документов, так и действующих в современный период различных видов правовых актов.

Закон должен выражать не просто реальные, а справедливые, правильные, моральные стандарты. Квинтэссенцией этого требования может служить тезис «о человечности права», выражающий правовую природу человека [8].

Целью толкования законов является раскрытие истинного смысла законодательных норм. Каждая такая норма представляет собой выраженную в словах мысль законодателя. Следовательно, искусство толкования законов сводится к умению понимать человеческую

речь. Но обладать этим умением нужно вообще всякому, кто имеет дело с произведениями человеческого ума, облеченным в форму слова. Отсюда следует, что при толковании законов должны быть соблюдаемы правила, необходимые для понимания всякого иного литературного произведения. Эти правила вырабатываются особой отраслью филологии, называемой герменевтикой и занимающейся построением теории искусства понимать устную или письменную речь. Учение о толковании законов является, как легко усмотреть из сказанного, специальной ветвью этой герменевтики и потому часто называется юридической герменевтикой.

Итак, материал для выработки приемов и правил толкования законов следует искать прежде всего в данных филологической герменевтики. А так как последняя опирается в своих выводах на целый ряд наук, имеющих предметом духовную деятельность человека и, в особенности, его литературное творчество, каковы психология, логика, грамматика, стилистика, история языка и пр., то и юрист, не находя иной раз необходимых для себя данных в филологической герменевтике, должен обращаться за помощью к указанным наукам.

Далее, действующие законы отличаются от прочих литературных произведений некоторыми особенностями. Так, например, они предназначены к применению на практике, составляют в своей совокупности одно связное целое, принимаются в виду какой-либо практической цели, достижение которой желательна законодателю, основываются на тех или иных соображениях справедливости или целесообразности. Эти и другие особенности законов должны быть приняты в расчет и послужить материалом для видоизменения общих герменевтических правил и выработки новых.

Наконец, сам законодатель, заботясь о том, чтобы его веления понимались правильно, зачастую устанавливает правила и толкования, которые обязательны для судов и для граждан, потому что являются такими же нормами, как и всякие иные.

Из сказанного видно, что материал для построения правил толкования законов должен быть заимствован: 1) из филологической герменевтики и наук, на которых она основана, 2) из анализа свойств законодательных норм и 3) из предписаний самого закона [9, С. 12].

Применение на практике законов, как и других юридических норм, заключается в подведении частных случаев жизни под предусматривающие их в общей форме постановления. Это подведение имеет вид силлогизма, в котором большою посылкой служит законодательная норма или ряд норм, малою – фактические обстоятельства данного конкретного случая, а вытекающее из них с логической необходимостью заключение дает ответ на возникший и подлежащий разрешению юридический вопрос.

Но как толкованию, так и логическому развитию норм должна предшествовать еще одна операция предварительного характера. Прежде чем применять найденную норму, необходимо убедиться, что она подлинно норма, т.е. имеет юридическую силу, и установить ее точный текст. В этом состоит критика подлинности норм.

Итак, применение законов на практике обнимает четыре операции: 1) юридический анализ конкретных случаев, подлежащих разрешению; 2) критику подлинности норм; 3) толкование норм; 4) логическое развитие их.

Первая из этих операций не нуждается в специальном исследовании. Чтобы уметь отделять юридически существенные обстоятельства от чисто бытовых, нужно только быть знакомым с юридическими понятиями, а это знакомство приобретает изучением правоведения, т.е. юридическим образованием. Никаких особых правил, которыми следовало бы руководствоваться при юридическом анализе, нет.

Существует только одно общее правило: «нужно отбросить все обстоятельства, которые с точки зрения действующего права не имеют значения».

Совершенно иное следует сказать относительно критики, толкования и логического развития норм. Эти операции несравненно сложнее; они должны быть производимы по специальным правилам, а установить эти правила можно только посредством подробного исследования сущности и отличительных свойств каждой из названных операций.

Толкование правовых норм включает два элемента: уяснение – раскрытие содержания (интерпретация) юридических норм «для себя» и разъяснение – раскрытие содержания (интерпретация) юридических норм «для других». Разъяснение содержится в специальных актах (они именуется интерпретационными).

Юридическое толкование представляет собой специальное познание, которое осуществляется в целях практической реализации права.

К специальному познанию в области права относится также деятельность суда, других правоприменительных органов по установлению фактических обстоятельств дела. Юридическое толкование приобретает еще более существенное значение при применении права, когда оно становится элементом властно-государственной деятельности правоохранительных учреждений, определяющей обязательные юридические последствия при решении юридического дела. Здесь и само толкование приобретает юридически обязательное значение, в нем нередко существует элемент разъяснения (интерпретации), и оно прямо влияет на юридическое регулирование общественных отношений.

Роль и место толкования права в жизни общества связаны с политическим режимом и с состоянием законности. При тоталитарном режиме, в условиях беззакония, толкование часто используется для придания закону произвольного смысла в соответствии с теми или иными политическими целями, а отсюда и для произвольного применения закона.

Опыт герменевтики дает нам все основания предполагать, что интерпретация не может быть представлена исключительно как логико-методологическая процедура, поскольку существует как многоликий феномен на различных уровнях бытия субъекта [10, С. 7-25].

Человеческое мышление, по мнению Ф. Ницше, всегда выступает как «интерпретирование по схеме, от которой мы не можем освободиться» [11, С. 241], и ценность мира оказывается укорененной в нашей интерпретации. Критикуя позитивизм, Ф. Ницше заявляет: факторов не существует, а только интерпретации. Мы не можем установить никакого факта «в себе» [11, С. 224].

Всегда, говорит Ф. Ницше, существует возможность предложить новые смыслы, «перспективы» и «способы» разместить феномены по определенным критериям. Мир, утверждает он, «не имеет какого-либо одного смысла, но бесконечные смыслы» [11, С. 224].

По мнению Э. Панофского, «внутренний смысл может быть определен как объединяющий принцип, который находится в основании и определяет как видимое событие, так и его тип, интеллигибельную значимость, и который обуславливает даже форму внутреннего события» [12, С. 5].

Подобно трансцендентальной схеме И. Канта или символической форме Кассирера, «перспектива» Э. Панофского устанавливается исключительно субъектом. Она «сводит художественные явления к жесткому, т.е. математически точному правилу, но она же делает его зависимым от человека, от индивидуума, поскольку способ ее действия определен субъективной точкой зрения» [13, С. 88].

Как указывает Ф. Ницше, полагающая перспективу сила это и есть «бытие в качестве субъекта» [11, С. 298]. Следует заметить, что Э. Панофский говорит о «великом переходе» от агрегатного пространства к систематическому, о развитии категории «бесконечность» и десакрализации универсума [14, С. 84- 87].

Юридическое толкование является деятельностью, которая с практической стороны связана с завершением регулирования жизненных отношений законом. Юридические нормы в результате толкования становятся готовыми к реализации, к практическому осуществлению.

Не менее важно и другое. В толковании соединяются вместе, сходятся в едином фокусе и уточненные юридические знания, и опыт, и правовая культура, и юридическое искусство. С этой точки зрения юридическая герменевтика, т.е. наука и искусство толкование юридических терминов и понятий, есть своего рода вершина юридического мастерства, кульминационный пункт юридической деятельности. Именно поэтому одним из самых надежных показателей высококачественной работы юриста-профессионала является такой уровень его

професійної підготовки, який дозволяє йому «с ходу», повно і точно тлумачити якісні закони, інші правові акти.

Та діяльність, яку нерідко називають юридичним аналізом, по суті дела, і складається в юридичному тлумаченні.

Тлумачення права представляє собою в відомому сенсі процес, зворотний тому, який здійснюється законодавцем при прийнятті законів. Свого роду, якщо використовувати аналогію по земляним, археологічним розвідкам, - відкриття роботи, коли шар за шаром відкриваються шари землі, нерідко породи, для того, щоб в кінці кінців дістатися до бажаного, шуканого об'єкта. Мисль особи, здійснює тлумачення, (інтерпретатора) і тут йде від шару до шару юридичної матерії – від аналізу буквального, мовного тексту до аналізу догми права, юридичних особливостей правових норм, а в зв'язі з цим і до моральних, соціальних і інших основ, передумов правових передписань. І все це – з тим, щоб встановити дійсне зміст правових установлень.

Тлумачення права відкриває своє високе юридичне призначення і в той же час в умовах демократії, правового держави, розвинутої правової культури не виходить за межі законності. В обстановці ж тоталітарного держави, режиму самовладдя воно під час є вираженням юридичної казуїстики, маніпулювання правом і правовими категоріями, а під час і прямим (під предлогом ніби «тлумачення») поправленням діючого закону, в результаті – произволом і беззаконням.

Методологічно забезпечити перехід від розуміння змісту норми права до пояснення її сутності – завдання юридичної герменевтики. Такий перехід представляє собою не що інше, як процес пізнання, результатом якого є знаходження єдиного правильного варіанта інтерпретації загальноправових передписань відносно конкретної правової ситуації.

Зрозумів правову норму, індивід засвоює її, і для дотримання цієї норми залишається необхідною волею спрямованість. Процес інтерпретації правової норми є творчим, і по суті правозастосовувач, виступаючи законодавцем, створює нову норму, здійснюючи акт поведінки загальної норми до конкретного випадку.

Однак азбука закону, як зауважує А. А. Гаїдамакін, іншим раз не встигає за реаліями швидкотечевого часу, і тоді сліпе слідування цій букві може привести до результату, схожого з «забастовкою по-італійськи».

Крім того, в процесі правотворчості нерідко помилки, колізії. І тоді на перший план виходить дух закону, правосвідомість. І якщо це правосвідомість знаходиться в відповідності з духом закону і природним правом, то проблема вирішується, і право продовжує асоціюватися з справедливістю. А якщо цим керує людина з правосвідомістю циніка? Тоді вже краще робот... [15, С. 95]

По нашому мненню, нормативне право в цілому рухається в напрямку формалізації і деталізації своїх гіпотез і диспозицій, а значить, від суб'єктивізму і йде назустріч логіці. Величезні можливості надає формальна логіка для обробки свідельських показань, висунення версій, о чому свідчать розробки експертних систем криміналістичного, кримінологічного і розшукового призначення.

Що стосується можливостей формального моделювання правових ситуацій, то в перспективі представляється цілком можливим створення експертних систем, здатних прослідкувати допустимі траєкторії руху діючого суб'єкта до тієї або іншої мети в заданому нормативному просторі [16, С. 15].

К шкоді, логічний інструментарій права може використовуватися в різних цілях, в тому числі і для обґрунтування «розширительного тлумачення закону», його вільної інтерпретації. Ми повинні навчитися (або захотіти?) виражати дух закону в його букві. Однак створення спеціалізованих систем для професіоналів з розвинутою, але не аморфною правосвідомістю – питання майбутнього.

Інтуїтивне правове почуття є собою змістову передзаданість акту

представления юридического смысла той или иной ситуации, ему принадлежит роль «пробуждения» правового мышления. Без него невозможен процесс правового осмысления социальной действительности, так как понимание предполагает предпонимание.

Представим себе ситуацию, когда необходимо понять смысл правовой нормы. Здесь требуется предварительное знание, так как понимание – всегда соотнесение чего-то известного с неизвестным, чужим, иначе его акт невозможен. Роль предварительного смысла, предпонимания выполняет желаемое право. Соотношение его нормы с нормой позитивного права представляет собой герменевтический круг.

Рассмотрим первый вид осмысления – в случае понимания какой-либо нормы права без соотнесения с конкретным случаем, казусом. То, что норму мы можем понять лишь в процессе уяснения общего смыслового контекста закона, – это понятно. Но как постичь смысл нормы, не соотнося ее с какой-либо конкретной ситуацией, то есть лишь прочитав и грамматически осмыслив норму (проблема грамматического толкования остается в границах общеправовой проблематики герменевтического круга, и мы ее не затрагиваем). Ведь мы, провозгласив существование особой формы мышления, претендуем и на существование особого смысла – правового смысла, который характеризуется уже тем, что норма является шаблоном, абстрактной обобщающей схемой ряда однотипных ситуаций. И этот смысл «станет своим» у осмысляющего только в случае уже имеющегося, на момент начала интерпретации, чего-то известного, задающего общий контекст. Иными словами, каким образом мы поймем всеобщность нормы, не сопоставив ее с конкретной ситуацией, которая является частью целого?

Отсюда, по нашему мнению, легко увидеть, что понимание правовой нормы всегда осуществляется как акт соотнесения с уже имеющимся, целиком неосознаваемым, «желаемым правом». Именно на этой основе происходит процесс понимания любого закона. Цель толкования – не просто уяснение смысла нормы (общий и абстрактный смысл нормы обычно легко улавливается при ее прочтении), а перевод ее смысла на язык более конкретных высказываний, раскрытие, развертывание содержания нормы права в более детальных положениях, настолько приближенных к конкретным ситуациям, что они не вызвали бы сомнения в относимости этих ситуаций к толкуемой норме права и облегчали ее применение, – замечает А. Ф. Черданцев. Отсюда при прочтении правовых актов у профессионального юриста не может не возникать образа примерной ситуации, в которой норма срабатывает. Человек, не имеющий юридического образования, в случае интерпретации любого закона, представляющего для него определенную сложность, например, регулирующего отношения в сфере исполнения наказаний, гражданского процесса, не увидит этого смысла вне применения к конкретной ситуации, которая должна быть описана в знакомой этому человеку терминологии. Даже юрист, обладающий четко налаженным механизмом правового мышления, хотя и сможет уловить данный смысл в общих чертах, но все равно не полностью, так как конкретизация так или иначе меняет смысл нормы. Глубокое понимание всегда предполагает умение применять усвоенные знания к решению конкретных задач, к анализу других случаев.

Именно поэтому все большее развитие получает процесс дифференциации направлений юридической практики. Ведь при интерпретации нормативно-правового акта юрист, имеющий опыт работы в сфере отношений, регулируемых им, автоматически воспроизводит в сознании огромное количество образов ситуаций, с разными структурными связями и соотношениями, в которых закон либо применялся, либо может быть применен, и, вырабатывая на их основе образ желаемого права, будет несравнимо лучше понимать закон.

Но ведь этот процесс имеет и обратный ход. Чем лучше он будет понимать смысл закона, тем более четко будет видеть: совпадет ли в конце концов желаемое право (также изменяющееся под воздействием смысла нормативно-правового акта) с тем смыслом, который заключен в позитивной норме, или определенное отличие сохранится, и тогда можно будет говорить о некачественности закона.

Точно так же и в ситуации, в которой прежде чем осуществить вынесение суждения (произвести подведение особенного под общее), мы должны понять смысл этого общего.

То есть закона в целом, или нормы в частности. Процесс понимания такой нормы начнется уже с имеющимся в правосознании образом «желаемого права» (после изучения фактических обстоятельств дела), и правовое мышление будет осуществлять оценивание или соотнесение этого образа «должного» с содержанием образа нормы. В случае совпадения его со смыслом правовой нормы судья спокойно осуществляет акт подведения, иначе, при несовпадении, судья, рефлексивно осознав это несовпадение, будет, скорее всего, иметь дело с пробельностью закона.

Образ «желаемого права» будет постепенно также изменяться: в ходе интерпретации какого-либо смыслового образа (нормы закона в нашем случае) образ этот становится «своим». И одновременное присутствие в сознании двух смысловых структур – желаемого и позитивного права – обуславливает их постепенное слияние. Интуитивно «почувствовав», что всеобщности, правильности в позитивной норме больше, чем в предложенном им себе же «желаемом праве», судья безусловно скорректирует это.

Давно стал очевидным факт, что в условиях современного мира, информационной революции и компьютеризации, успехов математического моделирования сложных социоприродных процессов неправомерно использование устаревших методов и моделей. Это утверждение верно и для науки в целом, и для правовой науки в частности.

Прежние методологические подходы к моделированию сложных социальных процессов не учитывают или, по крайней мере, недооценивают факторы детерминации эволюционных процессов и конструктивность хаотического начала в эволюции [17, С. 8].

На этом фоне остро встала проблема междисциплинарного диалога. В разное время на роль дисциплины, призванной осуществлять коммуникацию между разными областями знания, претендовали разные науки – философия, математика, кибернетика, общая теория систем. Они выполняли свою функцию, но развитие науки продолжалось, актуальными становились новые подходы, основанные на достижениях перечисленных междисциплинарных наук.

Некоторые части Вселенной могут функционировать как «механизмы» - таковы замкнутые статичные системы. В правовой науке под ними зачастую понимают и государство, и право. Однако подобные системы составляют лишь малую долю Вселенной. Большинство же систем открыты – они обмениваются энергией, веществом и информацией с окружающей средой, в результате часто в них происходят интенсивные изменения. К числу открытых систем, без сомнения, принадлежат социальные системы, каковыми в действительности являются и государство, и право, а это означает, что любая попытка понять их в рамках механической модели, традиционно используемой правовой наукой (например, теория нормативизма), заведомо обречена на неудачу [18, С. 17].

Один из ключевых моментов синергетической теории И. Пригожина связан с возможностью спонтанного возникновения порядка и организации из беспорядка и хаоса в результате процесса самоорганизации. Однако это правило действительно только для так называемых неравновесных систем, где на первый план выступают нелинейные отношения. Такие системы ведут себя необычно, они чрезвычайно чувствительны к внешним воздействиям [18, С. 18]. Весьма убедительной иллюстрацией неравновесных состояний социальных систем служит история нашего государства: события 1917 г. и последовавшие за ними процессы были ни чем иным, как бифуркацией в сильно неравновесной социальной системе, локальные флуктуации в которой привели к сломи старой системы и строительству новой.

В «классической» юридической науке государство и право также предстают идеальными упорядоченными моделями. Между тем пришло время поставить под сомнение и этот постулат. Практика показывает, что система норм и институтов изменяется практически каждый день; скорость этих изменений к настоящему времени такова, что традиционная

юридическая наука не успевает осмыслить их при помощи выработанных ею идеальных моделей, что вынуждает ее искать новые способы познания реальности [19, С. 34].

В англо-американской философии права существуют два подхода к изучению текста права: 1) логико-лингвистический подход, исключающий из предмета правового исследования явления, которые считаются внешними по отношению к языковой форме права; 2) текстуальное изучение, включающее право в более широкие гносеологические и философско-антропологические контексты. К первому относятся: а) лингвистическо-объективистские и б) логицистские методы толкования права. Второе учитывает содержательные (семантические) особенности текстов права при его толковании. К семантическим методам относят: а) исторические и б) принципные.

Современные континентальные (французские и германские) философские методы толкования права представлены в основном содержательными методами (М. Фуко с его «археологиями» власти и пенитенциарных систем, Ж. Деррида с его «деконструкциями» текстов, Г. Г. Гадамер с проблемами исторического времени «герменевтического универсума», П. Рикер с «философией действия»).

Интерпретатор должен ретроспективно воспроизвести реальный процесс создания текста путем реконструкции послания и объективации намерений автора текста.

Герменевтика призвана дополнить, а не заменить собой существующую методологию юридической науки. Она имеет «выходы» чуть ли не на все этапы и зоны правового регулирования, поскольку они по необходимости опосредуются сознанием, осмысляются. А это – веское основание для применения этой науки в общетеоретическом правоведении.

Положения герменевтики способны стать действенным механизмом исследования, например, перетолкования, искажения авторского смысла, вложенного в то или иное учение. Интерпретация научных текстов, «понимание понимания», – это то «поле», на котором герменевтика может наилучшим образом проявить свою продуктивность.

Таким образом, в юридической науке, наряду с классической методологией, все шире используется современная (неоклассическая) методология. При этом присвоение и использование знаний других наук происходит путем так называемой юридизации методов (познавательных средств и приемов) других наук и формирования новых юридических дисциплин на стыке юриспруденции и смежных наук [20, С.109-110].

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. К.К. Жоль. Методы научного познания и логика. М., Мысль, 2008. – с. 78.
2. Luijpen W. Phenomenology of Natural Law. Pittsburg, 1967. P. 161.
3. Fechner E. Rechtsphilosophie. Tübingen, 1956.
4. Maihofer W. Sein und Recht. Frankfurt am Main, 1954.
5. Михайлов А.А. Принципы феноменологической философии. Минск, 2001, С. 17.
6. Теорія держави і права. Академічний курс: Підручник / За ред. О.В. Зайчука, Н.М. Оніщенко,. – К.: Юрінком Інтер, 2006. – С. 365.
7. Комаров С.А. Общая теория государства и права: Учебник. 7-е изд. – СПб.: Питер, 2006. – С. 289.
8. Плавич В.П. Юридическая герменевтика // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009, С. 1182-1183.
9. Васильковский Е.В. Руководство к толкованию и применению законов. – М.: Конкорд, 1997. –С. 12.
10. Роджеро А.Д. Герменевтика и научная рациональность (понимание как методологическая проблема культурно-исторических исследований) // Труды семинара по герменевтике (Герменеус). – Вып. 1 – Одесса: Принт-Мастер, 1999. – С. 7-25.
11. Ницше Ф. Избранные произведения в 3-х т. Т. 1. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей: Пер. с нем. – М.: RELF-book, 1994. – С. 298.

© Поплавская Т. Н.

12. Panofsky E. *Studiel in iconocogy. Humanistic Themes in the art of the Renaissance.* –New York: Harper Torch books, 1962. – P. 5.
13. Панофский Э. *Идея: к критике понятий в теориях искусства от античности до классицизма:* пер. с нем. Ю.Н. Попова. – СПб: Аксиома, 1999. – XII. – С. 88.
14. Панофский Э. *Перспектива как «символическая форма».* Готическая архитектура и схоластика. – СПб: Азбука-классика, 2004. – С. 84-87.
15. Гайдамакин А.А. *Полемические заметки о логике права и правосознании // Государство и право.* – 2007. - № 7. – С. 95-97.
16. Романов Ю. *Scientiarotencialest// Компьютеры.* – 2000. – № 23. – С. 15.
17. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. *Принципы коэволюции сложных систем и социальное управление // Синергетика и социальное управление.* – М., 1998. – С. 8.
18. Тоффлер Э. *Наука и изменение.* – М., 1999. – С. 17.
19. Добрынин Н.М. *Синергетика и федерализм: оценка состояния, соотношение, новая методология // Государство и право.* – 2007. - № 7. – С. 34.
20. Плавич В.П. *Проблеми сучасного праворозуміння: Теоретико-методологічний та філософсько-правовий аналіз: [монографія] / Володимир Плавич.* – Одеса: Астропринт, 2011. – 232 с.

Поплавская Татьяна Николаевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, социологии и менеджмента социокультурной деятельности Государственного учреждения «Южноукраинский национальный педагогический университет имени К. Д. Ушинского»

УДК:140.8

О НЕОБХОДИМОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ ХОЛИСТИЧЕСКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ СРЕДСТВАМИ ФИЛОСОФСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Каким должно быть социокультурное пространство, каким должен быть набор ценностей и приоритетов в нем, что бы человек мог успешно адаптироваться к нему и максимально реализоваться? На эти вопросы должна мочь ответить система образования, которая в настоящее время переживает острый кризис. Автор статьи видит выход из сложившейся ситуации в реформации философского знания, в пересмотре основных догм, утративших свою актуальность и эвристичность.

Ключевые слова: холистическая ментальность, философские знания, догмы, эвристичность.

ПРО НЕОБХІДНІСТЬ ФОРМУВАННЯ ХОЛІСТИЧНОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ ЗАСОБАМИ ФІЛОСОФСЬКОГО ОСВІТИ

Яким має бути соціокультурний простір, яким повинен бути набір цінностей і пріоритетів в ньому, щоб людина могла успішно адаптуватися до нього і максимально реалізуватися? На ці питання повинна могти відповісти система освіти, яка в даний час переживає гостру кризу. Автор статті бачить вихід з ситуації, що склалася в реформації філософського знання, в перегляді основних догм, які втратили свою актуальність і евристичність.

Ключові слова: холистична ментальність, філософські знання, догми, евристичність.

THE NECESSITY OF FORMING A HOLISTIC MENTALITY BY MEANS OF PHILOSOPHICAL EDUCATION

How must there be sociocultural space, what a set of values and priorities must be in him, what could a man successfully adapt oneself to him and maximally realized? On these questions must can

answer system of education, that experiences a sharp crisis presently. The author of the article sees an exit from the folded situation in reformation of philosophical knowledge, in the revision of basic dogmas losing the actuality and eurekaity.

Keywords: *holistic mentality, philosophical knowledge, dogma, heuristic.*

XXI век объявлен ЮНЕСКО «веком образования». Как говорится в Заключительном докладе Всемирной конференции по высшему образованию: «отныне благосостояние людей и наций будет определяться наукой и образованием» [1], а в докладе Международной комиссии по образованию для XXI века, представленном ЮНЕСКО, отмечается, что система образования, и, прежде всего, школьная система, «застыла и целиком погружена в прошлое; использует устаревшие методы для передачи устаревших же знаний, вызывая тем самым скуку у школьников и студентов, а то и отвращение к учебе» [6, с. 111]. Один из членов упомянутой комиссии Каран Синкх (Индия) полагает, что национальные системы образования устарели на десятки лет, в их основе лежит доядерное и доглобальное мышление, отжившие ортодоксальные взгляды и устаревшие ориентации, и они не в состоянии выдвинуть новые парадигмы, которые сейчас нужны для благосостояния и выживания человечества [8, с. 248].

Проблемы, поднятые и рассмотренные ЮНЕСКО в конце XX века для нашей системы образования, не претерпевшей за последние 25 лет существенных изменений, особенно актуальны и требуют безотлагательного решения.

Всемирно известные философы давно бьют тревогу по поводу содержания образования. Их произведения взывают к осознанию происходящего, к попытке противостоять (всеми возможными способами) кардинальным изменениям общества, экономики, искусства, политики, ведущим к формированию "одномерного", "омассовленного", обезличенного человека и, как следствие, "одномерного", "омассовленного", "бездуховного" общества. Перспективы развития такого общества непредсказуемы. Следовательно, для предсказуемого развития современного общества необходима, прежде всего, смена образовательной парадигмы, необходима кардинальная философская реформация.

Как известно, тот или иной тип ментальности формируется в процессе образования, которое является транслятором культурных кодов и паттернов. Культурные коды западноевропейской цивилизации сложились отчасти под влиянием античной культуры, отчасти христианской религии, отчасти новаторской философии XVII-XVIII веков, которые сформировали определенный набор ценностей, среди которых следует выделить индивидуализм, эгоцентризм, самоутверждение, рационализм и другие качества человека, способствующие его выделению или скорее отпадению от Целого, коим являлся социум, природа, Космос. Отсюда и переживания заброшенности, одиночества и отчуждения, так ярко описанные Августином Блаженным и Блезом Паскалем.

Анализируя историю человеческого духа, Мартин Бубер различает в ней эпохи обустроенности, в которых человек живет во Вселенной как дома и эпохи бездомности, в которых человек живет «как в диком поле, где и колышка для палатки не найти» [2, с. 165].

В первом случае человек беспроblemen и целостен, во втором – проблематичен, противоречив и расколот. Первым, по мнению М. Бубера, философом, ощутившим расколотость мира, был Блаженный Августин, о котором он пишет: «Бездомный в этом мире, одинокий посреди горних и дольних сил, он остался бездомным и одиноким даже после того, как нашел спасение в христианстве, учившем, что искупление *уже совершилось*» [2, с. 166].

Однако если мы обратимся непосредственно к опыту переживания трагичности европейского самосознания, то пожалуй наиболее остро оно прозвучало в «Мыслях» Блеза Паскаля. «Кто вдумается в это, – пишет Паскаль, – тот содрогнется; представив себе, что материальная оболочка, в которую его заключила природа, удерживается на грани двух бездн – бездны бесконечности и бездны небытия, он преисполнится трепета перед подобным чудом; и сдается мне, что любознательность его сменится изумлением, и самонадеянному исследованию он предпочтет безмолвное созерцание» [7, с. 283].

Паскаль, назвавши человека «мыслящим тростником», исходил из идеи нереализованности, ничтожности человека. «А потом, – пишет он, – пусть человек снова подумает о себе и сравнит свое существо со всем сущим; пусть почувствует, как он затерян в этом глухом углу Вселенной, и, выглядывая из чулана, отведенного ему под жилье, – я имею ввиду зримый мир, – пусть уразумеет, чего стоит наша Земля со всеми ее державами и городами и, наконец, чего стоит он сам. Человек – в бесконечности – что он значит?» [7, с. 282]. Вопрос Паскаля – это вопрос незащитного, бездомного и потому проблематичного для самого себя, а значит расколотого человека.

В античной, а затем и в христианской метафизике категорией, характеризовавшей отношение человека к себе, было «удивление». В глубине души предполагалась божественная, только в какой-то степени приближения познаваемая сущность, и поэтому в «удивлении» человек предстал перед самим собой как перед божественным бытием – «Познай себя, и ты познаешь Мир», любил повторять Сократ; «Царство божие внутри вас» – учил Христос. Но не удивление, а сочетание самомнения и разочарования, радикального духовного недоверия к себе и одновременно самодовольства характеризует индивидуализм Нового времени. Реально заземленное, а иногда полупрезрительное, как например, у Н. Макиавелли, отношение к человеку свойственно ему с самого начала.

Утратившая провиденциальную веру в центральное положение человека в мироздании, европейская культура стремилась дать новые ответы на вопрос о месте человека в столь изменившемся для него мире и, в частности, заново определить исходные моменты и критерии истинности в познавательной деятельности.

С этой точки зрения следует рассматривать анализ механизмов мышления, произведенный Р. Декартом, чтобы теоретически обосновать саму возможность получения истинного знания. Универсальное сомнение – ответ Декарта на вопрос о методологическом базисе такого анализа, его цель – своего рода самоотрицание метода – обнаружить подлинно несомненную истину, с помощью которой познанию можно будет гарантировать внутреннюю безупречность, застраховав его, наконец, от всех человеческих слабостей. «Я буду иметь право питать большие надежды, если мне посчастливится найти хоть одну достоверную и несомненную вещь» [4, с. 341].

Следовательно, действительно подлинно только то, что не может быть подвергнуто сомнению. Но что абсолютно несомненно? Что сомневающийся является одновременно мыслящим, а следовательно, по крайней мере в качестве мыслящего, и существующим: *cogito ergo sum*.

Дуализм, возникший из-за разрыва познавательных операций эмпирического и трансцендентального субъекта, стал определяющим для гносеологии Рене Декарта. Что касается концепции рефлексивного "очищенного" самосознания, то ее ожидало большое будущее в философии субъективного идеализма, у многих представителей которого, от И. Канта до Э. Гуссерля и Ж.-П. Сартра, она нашла самое широкое применение.

Выражение «*cogito ergo sum*» звучит совершенно невинно, но оно фактически подразумевает весьма радикальную идентификацию индивида с формами его собственного мышления, то есть приводит к отказу от целостного понимания человеческой природы. Метод Р. Декарта был средством, позволявшим «извлекать» предварительно изолированного от своей природы и исторической сущности человека из «ненадежности» предметного существования и превращать его в бескачественного субъекта чистого мышления.

Философ считал своей заслугой тот факт, что он обнаружил выход из тупика природного бытия путем отождествления существования и мышления, естественно, за счет первого, причем это «существование как мышление» оказывается покоящимся исключительно на самом себе [4, с. 344-345].

Сведя все многообразие и сложность индивидуального самосознания к одной только функции – познавательной – Рене Декарт на долгие годы определил интенцию европейского философствования, согласно которой теоретическое познание эффективно лишь тогда, когда

одновременно с мыслью об объекте субъекту известна совокупность мыслительных операций, посредством которых ему задается данный объект. Тем самым философ во многом заложил основания для постоянной методологической рефлексии, которая отличает науку нашего времени и до сих пор определяет тип современной ментальности, носящей аналитический, дискретный, механицистский характер.

Противоположным европейскому, западному типу ментальности является ментальность восточная, которую американские исследователи во главе с профессором Ричардом Нисбеттом охарактеризовали как холистическую, целостную или органическую [5].

В статье, посвященной исследованию аналитического и холистического мышления, американские психологи пишут следующее: «Холистическое мышление, мы определяем как ориентацию на контекст или поле как целое, включая внимание к взаимоотношениям между объектом и полем (фоном, средой) и стремление объяснять и предвидеть события на основе этих взаимоотношений. Холистические подходы опираются скорее на знания, почерпнутые из опыта, нежели на формальную логику, и являются *диалектическими*, т.е. делают акцент на изменении, признают противоречия, необходимость принимать во внимание разные точки зрения и искать некий “средний путь” (золотую середину) между противоположными утверждениями. Для аналитического же мышления характерны тенденция отделения объекта от контекста, фокусирования внимания на свойствах (атрибутах) объекта в целях последующего отнесения его к тем или иным категориям, а также стремление использовать правила, характеризующие эти категории с тем, чтобы объяснить и предсказать поведение объекта. Умозаключения частично опираются на деконтекстуализацию (то есть на отделение структуры от содержания), на использование формальной логики и избегание противоречий» [5, с. 58]. И как утверждают все те же исследователи, на формирование того или иного вида мышления огромное влияние оказывает та или иная философия, вернее определенный набор усвоенных людьми идей, сформировавших у них отношение к миру и к себе. Более того, определенная философия влияет на имплицитную эпистемологию, то есть на представления о том, что необходимо знать и как это знание можно получить, а эпистемология, в свою очередь, определяет развитие и применение одних когнитивных процессов за счет других, например, выбор между логикой и диалектикой.

Размышляя о вкладе в общечеловеческую культуру западной и восточной философии, Лама Анагарика Говинда пишет: «Восток открыл вечное возвращение одних и тех же условий и сходных событий. Запад открыл ценность уникальности каждого события или условия бытия. Восток сосредоточил свой взгляд на космическом заднем плане, Запад – на индивидуальном переднем плане. Однако полная картина сочетает передний и задний планы и интегрирует их в более высокое единство. Полное человеческое существо, человек, который стал цельным (и, следовательно, «святым»), – это тот, кто соединяет универсальное с индивидуальным, уникальность момента и вечным циклическим возвращением сочетаний и ситуаций бытия» [3, с. 91].

Перед нами образец холистического подхода к пониманию философии и её роли в развитии общечеловеческой культуры. Прекрасный знаток европейской философии, Лама Анагарика призывает своих читателей к выработке в себе холистического мировоззрения, что существенно поможет человеку избежать очень многих проблем. Каких именно? На этот вопрос можно найти ответы все в том же исследовании американских психологов аналитического и холистического мышления, в результате которого они пришли к следующим выводам.

Представители Востока в силу своего воспитания и образования более склонны к компромиссным решениям, основанным на приоритете целого перед частями, в то время как представители Запада сконцентрированы на частях, в ущерб целому, более категоричны в суждениях, когда следовало бы занимать менее крайние позиции, что указывает на гиперлогичность западного стиля мышления.

В повседневной жизни жители Востока стремятся поддерживать гармонию, следуя

«срединным путем», ярким примером чему является распространение учения Фэн-Шуй, постулирующего сложность и взаимозависимость факторов, определяющих результат, что в свою очередь побуждает наблюдателя к поиску взаимосвязей внутри поля этих факторов. Это существенно отличается от подходов к принятию решений, характерных для Запада – более атомарных и основанных на простых правилах.

Характерным для представителей Востока является и отношение к конфликтам, возникающим как в быту, так и на производстве. Японские исследователи Обучи и Такахаси спрашивали японских и американских бизнесменов, как они ведут себя со своими коллегами в конфликтных ситуациях. Вдвое больше японцев, по сравнению с американцами, заявили, что в случае конфликта мнений предпочитают уход от обсуждения спорного вопроса, и втрое больше американцев, по сравнению с японцами, сообщили, что пытаются переубедить собеседника. Процессы принятия решений в залах заседаний и исполнительных комитетах в Японии разработаны так, чтобы избежать конфликтов. Часто совещания не включают ничего большего, кроме подтверждения консенсуса среди участников совещания, достигнутого лидером заранее еще до встречи.

Аналогичное отношение к оппонентам можно наблюдать и в религиозной сфере. Если христианам присуща сильная тенденция настаивать на чистоте доктрины, что иногда заканчивается религиозными войнами, то для представителей Юго-Восточной Азии в течение долгого времени было характерно взаимопроникновение и перемешивание религиозных учений, доктрин, что послужило развитию толерантности как на общественном, так и на индивидуальном уровне.

Этот далеко не полный перечень выводов, к которым пришли американские психологи, дает нам возможность лишней раз задуматься над эффективностью собственной ментальности, особенно если учитывать общий контекст развивающихся на наших глазах глобализационных процессов.

Как считает Лама Анагарика, наша проблема состоит не в «либо это, либо то», а в «как это, так и то», потому что человек – это центр, находящийся между Небом и Землей, место, где Небо и Земля встречаются» [3, с. 92].

В этой связи, основной задачей современной философии, как мне представляется, может быть формирование средствами именно философских дисциплин, холистического мировоззрения со всеми присущими именно ему качествами: толерантность, диалектичность, универсальность, стремление к «золотой середине» в принятии решений, тем более, что противоположные качества, присущие западной ментальности у нас всех хорошо развиты.

Популяризация восточных практик и методов познания может способствовать расширению собственного познавательного арсенала, обогащению собственного опыта древнейшим знанием, испытанным временем и жизненным опытом, что может помочь реализовать свой Срединный Путь, который только и может придать смысл нашему существованию, освобождая от привязанности к той или иной крайности.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Высшее образование в XX веке: подходы и практические меры (Заключительный доклад Всемирной конференции по высшему образованию).- Париж.:Изд-во ЮНЕСКО,1997.
2. Бубер М. Проблема человека // Два образа веры. – М. : Республика, 1995, – С. 157-232. – (Мыслители XX века).
3. Говинда Лама Анагарика. Творческая медитация и многомерное сознание. – М.: Центр духовной культуры «Единство»,1993.
4. Декарт Р. Избранные произведения : пер. с фр. и лат. / Р. Декарт ; ред., авт. вступ. ст. В. В. Соколов. – М. : Политиздат, 1950. – 712 с.
5. Нисбетт Р. Культура и системы мышления: сравнение холистического и аналитического познания.// Психологический журнал.-2011.Т.32,№1.С.55-86.

6. Образование: сокровище.-Париж: Изд-во ЮНЕСКО, 1997.
7. Паскаль Б. Мысли. Малые сочинения. Письма. – М. : АСТ : Пушкинская библиотека, 2003.
8. Синкх К. Образование для мирового сообщества// Образование: сокровище.-Париж: Изд-во ЮНЕСКО, 1997.

Походных Эллина Игоревна – аспирантка кафедры социальной философии, философии истории и менеджмента социокультурной деятельности Государственного учреждения «Южноукраинский национальный педагогический университет имени К. Д. Ушинского».

УДК: 37.001.12+373.61+004.031.42

КУЛЬТУРА, КАК ВАЖНЕЙШИЙ ФАКТОР РАЗВИТИЯ ОБЩЕСТВА. СОВРЕМЕННЫЕ ПОДХОДЫ К СОЗДАНИЮ МУЗЕЙНЫХ ИНТЕРАКТИВНЫХ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ПРОГРАММ

В статье изучается понятие «культура» как совокупность материальных и духовных ценностей, творческая деятельность по их формированию и популяризации, рассматриваются тенденции в создании интерактивных культурно-образовательных программ в рамках музейной педагогики.

Ключевые слова: культура, музей, музейная педагогика, образовательные программы.

КУЛЬТУРА, ЯК НАЙВАЖЛИВІШИЙ ФАКТОР РОЗВИТКУ СУСПІЛЬСТВА. СУЧАСНІ ПІДХОДИ ДО СТВОРЕННЯ МУЗЕЙНИХ ІНТЕРАКТИВНИХ ОСВІТНІХ ПРОГРАМ

У статті вивчається поняття «культура» як сукупність матеріальних і духовних цінностей, творча діяльність по їх формуванню та популяризації, розглядаються тенденції в створенні інтерактивних культурно-освітніх програм в рамках музейної педагогіки.

Ключові слова: культура, музей, музейна педагогіка, освітні програми.

THE CULTURE, AS THE MOST IMPORTANT FACTOR IN THE DEVELOPMENT OF SOCIETY. MODERN APPROACHES TO THE CREATION OF INTERACTIVE EDUCATIONAL MUSEUM PROGRAMS.

This article examines the concept of "theculture" as the totality of material and spiritual values, creative activities for their formation and promotion, examines trends in the creation of interactive cultural and educational programs in the museum pedagogy.

Key words: culture, museum, museum education, educational programs.

Культура, будучи необычайно сложным, широким и многогранным явлением, служит объектом исследования для самых разных научных дисциплин – философии, социальной антропологии, культурологии, истории, этнографии и др. **Культура** – это совокупность материальных и духовных ценностей, творческая деятельность по их созданию и развитию [2, с. 10]. Понятие «культура» используется также для характеристики творческих сил и способностей человека, его единства с природой и обществом.

Культура возникает вместе с обществом, что неизбежно делает ее социальным феноменом. Общество всегда представляет собой результат социальных отношений, и в этом смысле оно неизменно. Культурное начало в нем (т. е. качество этих отношений), напротив, динамично, изменчиво. Особенности социальной системы определяются ее культурной основой: сложившимися в обществе ценностями, нормами, обычаями, традициями, религиозными верованиями, уровнем образованности, менталитетом. Таким образом, культура – это

качественная сторона общественных отношений, достигнутый уровень развития общества.

Культура выполняет важные социальные функции. Во все времена существовал интерес к культуре как к социальному явлению, стремление понять ее место и роль в жизни человечества. Основные функции культуры – адаптационная, познавательная, коммуникативная, интегративная, регулятивная, компенсаторная, функция трансляции (передачи) социального опыта и т.д.

Культура чутко реагирует на перемены, происходящие в обществе, оказывая значительное воздействие на социальную жизнь, формируя и определяя многие общественные процессы. Таким образом, она является индикатором изменений в социуме и важным фактором развития общества. От уровня культуры социума и особенностей социокультурной среды сообщества зависит формирование культурного опыта личности.

Передача культурного опыта происходит через образовательные институты и предусматривает освоение двух взаимосвязанных культурных слоев – слоя актуальной культуры – ценности реально функционирующие в данности и востребованы реальной жизнью, включающие синтез знаний, умений, навыков, необходимых человеку в современной жизни [11], и слоя культурного наследия, представляющего исторический опыт познания и творческого преобразования мира. Содержание культурного наследия включает в себя продукты духовной и материальной деятельности людей, представляющие собой эталоны, образцы, способы самореализации человека в мире. Содержание актуальной культуры вбирает в себя способы и алгоритмы модернизации классических образцов и эталонов с целью развития уже освоенного опыта. Освоение слоя актуальной культуры обеспечивает процесс социализации личности. Приобщение к культурному наследию развивает генетическую память, формирует логику познания и преобразования окружающего мира. Логичным в этой связи является обращение к источникам хранения культурного наследия, т. е. к музеям, вносящим важнейший вклад в совершенствование образовательных технологий. Сегодня они создают образовательные программы нового типа – интерактивные. Большие усилия направлены на привлечение и изучение целевой аудитории. Все чаще к этому процессу привлекаются социологи, психологи, менеджеры разных направлений деятельности. В частности, интересны новые тенденции в создании образовательных программ в системе музейной педагогики.

Музейная педагогика во многих зарубежных странах рассматривается как система "параллельного образования", что позволило подойти к ее анализу как к педагогической системе, имеющей определенный контингент, социальный заказ, особенности содержательного компонента, особую структуру дидактического процесса, использующую специфические формы обучения, и уникальные возможности обучения.

Последние 20 лет подтвердили, что образовательный потенциал музеев имеет устойчивую тенденцию роста – миссией музеев признается обучение. Своей растущей популярностью музеи обязаны прежде всего неформальным методам обучения, т. к. располагают для этого наибольшими возможностями.

Музейная педагогика в настоящее время определяется как междисциплинарная область научного знания, которая занимается исследованием целей и задач, принципов, содержания, методов, форм реализации образовательной деятельности музеев, ориентированной на передачу культурного опыта.

Большое значение для формирования музейной педагогики имел опыт образовательной деятельности музеев Англии и США, где были впервые разработаны программы для разных категорий посетителей. Музейно-образовательная деятельность в Германии не была столь активна, как в Англии и США, но именно в Германии были заложены основы создания музейных образовательных программ специалистами музейного дела, среди которых особое место занимает Альфред Лихтварк, директор Гамбургского художественного музея. Своей практической работой в конце XIX – н. XX вв. он во многом способствовал распространению просветительской работы в области искусства, позиционируя музей местом обучения.

Воплощая на посту директора музея лозунг «Искусство – в жизнь», всей своей многогранной деятельностью А. Лихтварк стремился избавить музей от рутины. Он создал любительские курсы живописи и графики, «Общество гамбургских друзей искусства», коллекцию учебных пособий, регулярно проводил в своем музее выставки современной живописи и детского творчества. А. Лихтварк первым сформулировал идеи об образовательном назначении музея и предложил новый подход к посетителю как к участнику диалога. Реализуя на практике метод «музейных диалогов», он впервые обосновал роль посредника, который помогает посетителю в общении с искусством, развивая способность видеть и наслаждаться художественными произведениями.

Наряду с А. Лихтварком, большое влияние на развитие художественного образования оказал профессор Мюнхенского университета К. Фолль. Являясь сторонником идеи самоценности художественного памятника, он считал, что целью преподавания искусства является «систематическое упражнение глаза». Фолль предложил так построить процесс обучения, чтобы люди «не переставали мыслить, разглядывая художественные произведения» и самостоятельно, анализируя их зрительные образы, учились находить и различать особенности разных стилей и почерк мастеров. Своими трудами К. Фолль заложил основы визуального научного мышления.

Г. Кершенштайнер разработал концепцию педагогики музейной экспозиции. В своей работе «Теория образования», ученый обосновал необходимость организации деятельности немецких музеев по педагогическому принципу и обозначил пути осуществления этой цели. В основе концепции Г. Кершенштайнера лежит следующая мысль: «Организация музея, желающего воспитывать и обучать детей посредством познания, является ничем иным, как учебным планом – конструкцией, только здесь конструкция работает не как в школах с тенями предметов, а с самими предметами» [16, с. 27].

Таким образом, можем утверждать, что музеи выполняют важную образовательную роль в обществе. Образовательная функция - одна из наиболее важных в деятельности музея, так как именно она как специфическая форма музейной коммуникации расширяет знания общества о содержании, значении и ценности музейных коллекций, а также позиционирует музей в качестве социокультурной институции. Активизация данного вида деятельности связана с поисками образовательных технологий, позволяющих преодолеть имеющийся разрыв между образованием и культурой. Музеи демонстрируют уровень и самобытность культуры общества, в котором они были созданы. Каждый музей вначале возникает как идея или образ, как реакция на определенные общественные потребности. Время его существования напрямую зависит от запросов и ожиданий общества, в котором он находится. С течением времени основные функции музеев менялись, ради более эффективного служения обществу.

Музеи обладают огромным духовным потенциалом. Самым ценным и главным его достоянием является информация, заложенная в предметных коллекциях. Многогранность информационных ресурсов музея (от книжно-письменной, визуальной культуры до аудиовизуальной и мультимедийной) безгранична, что позволяет постоянно использовать ее широкому кругу населения. Музей и его образовательно-воспитательная деятельность может рассматриваться, как важнейший институт культурной преемственности, формирующий психологическую и нравственную ориентацию учащихся как в социокультурном, так и в историческом пространстве

В зависимости от типа взаимоотношений посетителей и предметов музейной коллекции, музеологи определяют различные модели и подходы в музейной деятельности, которые, в свою очередь, формируются под влиянием разных общественно-политических условий. Изменялись способы презентации – от постоянных иллюстративных экспозиций, когда посетителям демонстрировали предмет и рассказывали про его устоявшееся ценностное значение, до интерактивных, где посетитель через взаимодействие с экспонатом может эмоционально переживать и раскрывать его ценность, интерпретировать значение и смысл всей экспозиции. При этом соответственно, изменялись методы и формы культурно-

образовательной деятельности музея.

Культуролог М. Ю. Юхневич относит к числу базовых форм культурно-образовательной деятельности музея десять следующих: экскурсия, лекция, консультация, научные чтения (конференции, сессии, заседания), клуб (кружок, студия), конкурс (олимпиада, викторина), встреча с интересным человеком, концерт (литературный вечер, театрализованное представление, киносеанс), праздник, историческая игра [16, с. 16].

В Украине термин культурно-образовательная деятельность используется в сфере социальных наук с начала 1990-х годов. До этого употреблялись другие понятия (массовая политико-просветительная работа, научно-просветительная), отражавшие понимание сущности работы с посетителями в различные исторические периоды и менявшиеся быстрее, чем терминология для обозначения других направлений музейной деятельности. Осуществляемый в музее процесс передачи культурных значений и смыслов, целью которого является восприятие информации посетителями, определяется как музейная коммуникация, в ходе которой раскрывается информационный потенциал музейных предметов, реализуются образовательно-воспитательная и другие функции музея.

Содержание культурно-образовательной деятельности выражается в формах организации работы с музейной аудиторией, взаимодействии с системой образования. В настоящее время культурно-образовательная деятельность – одно из ведущих направлений музейной работы.

Образовательные методики в современном музее – особенные. В их основе лежит индивидуальный подход к посетителю, изучение его интересов и потребностей, его добрая воля к познанию той или иной информации, хотя для расширения возможностей для самообразования могут применяться и организованные образовательные методы. Поэтому для обеспечения максимального качества и эффективности в работе музея с посетителями, сотрудники – и не только образовательного отдела – должны обладать соответствующим уровнем компетенции. Они должны учитывать особенности посетителей разных возрастных категорий, сфер деятельности, уровней заинтересованности, знаний, предпочтений и различного личного опыта. Такой подход помогает музеям создавать интересное и разнообразное пространство, побуждающее людей учиться.

Образовательное пространство музеев находится в прямой зависимости от качества обучения. Одной из наиболее прогрессивных сегодня считается теория обучения Дэвида Колба. Она рассматривает обучение как циклический процесс, как часть личностного развития, которое проходя три стадии, длится в течении всей жизни. Обучение Дэвид Колб рассматривает как социальный процесс на основе опыта, который существует не только в виде результата индивидуальной практической деятельности, но и заключен в форме предметов материальной культуры, а также в традициях, обычаях, общественно признанных культурных идеалах, в нормах и ценностях. Так опыт создает связь между поколениями и формирует коллективную память, объединяя прошлое и будущее. Через призму теории Дэвида Колба прошлое можно рассматривать как опыт поколений, через который музеи организуют обучение [7].

Нидерландские исследователи Гохстрат Е. и Гейн А. В., анализируя теорию Дэвида Колба, отмечают любопытным его деление всех посетителей музея, независимо от каких-либо критериев, на четыре типа восприятия информации: Мечтатель, Мыслитель, Прагматик, Деятель. И формулирует, таким образом, четыре способа обучения: конкретный опыт, умозрительное наблюдение, абстрактная концептуализация, активное экспериментирование. Исходя из способов обучения, Дэвид Колб выделяет четыре базовых стиля обучения, которые в свою очередь складываются на основе объединения двух способов обучения. Объединение конкретного опыта и умозрительного наблюдения дает стиль Мечтателя. Объединение умозрительного наблюдения и абстрактной концептуализации – это стиль обучения Мыслителя. Прагматик комбинирует абстрактную концептуализацию и активное экспериментирование, Деятель – активное экспериментирование и конкретный опыт [7].

Особое влияние на стиль обучения также оказывают этапы личностного развития, которые

каждый человек проходит на протяжении всей жизни. Девид Колб различает три стадии этого развития: стадия получения знаний, стадия их специализации и стадия их интеграции [7]. Базовые стили обучения выступают как отправные точки и широко используются на каждом этапе личностного развития.

Характерные черты четырех стилей обучения применяют в музее, чтобы сделать музейную выставку или презентацию привлекательной для разных людей. Основой служат три аспекта, формирующие впечатление, которое оказывает выставка или презентация: содержание и подача информации, отношение, атмосфера и оформление.

Впервые ознакомиться и применить на практике теорию Дэвида Колба музейщики Украины смогли 10 лет назад в рамках украинско-нидерландской партнерской программы «МАТРА - музеи Украины» [1]. В течении трех лет специалисты из разных музеев нашей страны, прошедшие конкурсный отбор, имели возможность перенимать опыт зарубежных коллег. Наряду с музейным менеджментом, большое внимание было уделено образовательной деятельности. Многочисленные семинары и тренинги, проводимые нидерландскими специалистами дали новый вектор в развитии музейной педагогики в Украине. Изучение новых методов подачи информации послужило вдохновением для внедрения полученных знаний. Вот уже несколько лет в разных городах страны музейные специалисты успешно внедряют полученные знания.

Проект дал возможность его участникам сравнить работу украинских и нидерландских музеев. Используя новую методику в сочетании с SWOT-анализом, увидеть слабые и сильные стороны, угрозы, которые мешают развиваться и шансы, которые можно использовать в модернизации образовательных программ. Активность, креативный подход украинских сотрудников музеев и высокий профессионализм тренеров способствовали усвоению знаний и навыков. Программа «МАТРА – музеи Украины» подчеркнула важность расширения горизонтов музейной образовательной деятельности.

Украинские музеи не только активно перенимают зарубежный опыт, но и разрабатывают собственные образовательные программы. Например, Одесский Муниципальный музей личных коллекций им. А. В. Блещунова. Его сотрудники, в свое время, стали выпускниками программы «МАТРА – музеи Украины». Одним из приоритетных направлений деятельности этого музея является создание интерактивных образовательных программ для разной целевой аудитории. Для успешного развития этого типа работы сотрудники исследуют интересы и потребности своих посетителей методом анкетирования, стремятся расширить список образовательных программ, которые сейчас охватывают разновозрастную аудиторию начиная с 4-х лет. Это и путеводители-раскраски для малышей, и познавательная программа по истории родного города для школьников, и занимательные квесты для подростков и молодежи, и аудиогид для студентов и взрослых. Сотрудники музея также проводят различные тематические занятия по истории материальной культуры, разработанные с учетом возрастных особенностей аудитории. В залах музея есть интерактивные уголки для детей и познавательная информация для взрослых. При музее с 2002 г. работает музейно-образовательный центр «Сотворчество» для детей и подростков, а с 2012 г. – Школа рисования для взрослых «Четыре сезона».

Последнее время особое внимание сотрудников направлено на охват студенческой аудитории, которая, как показывает практика, редко посещает музеи по собственной инициативе. Для привлечения данной целевой аудитории музей начал внедрять доступные ему инновационные технологии, связанные с интернет - пространством.

К сожалению, необходимо констатировать, что несмотря на активный поиск новых методов, музейная педагогика в Украине все еще остается областью знания, которая только формируется. Многие вопросы, в том числе, связанные с культурно-образовательными аспектами, находятся в режиме обсуждения, достаточно часто – дискуссионного [9,10,17]. Среди наиболее обсуждаемых – вопрос использования новейших педагогических технологий в музейной среде [3,4,13,15], разработка механизмов реализации образовательных программ в

пространстве музея [6,8,15]. Это является следствием того, что в большинстве отечественных музеев культурно-образовательная деятельность осуществляется стихийно, бессистемно; сказывается отсутствие комплексных программ приобщения музеев к системе общеобразовательного процесса.

Эффективное использование развивающих возможностей музейной среды несомненно усилится с разработкой и применением долгосрочных, поэтапных, комплексных музейно-образовательных программ – от дошкольных учреждений в высшие учебные заведения [3, с. 34].

Одна из традиционных форм и методов культурно-образовательной деятельности в музее – экскурсии, которые являются в большинстве случаев первым этапом в знакомстве детей с миром музея. К сожалению, в их проведении до сих пор преобладают воспроизводящий, информативный метод представления материала, когда экскурсовод выступает в роли ментора. При таких обстоятельствах посетитель начинает воспринимать экскурсию как мероприятие, лишённое для него интереса и смысла. Для эмоционального восприятия информации важно применять особые образно-эмоциональные приёмы: погружение в прошлое, эмпатию, театрализацию, драматургию, персонификацию, ролевые игры [15, с. 30-31].

Музейная педагогика – важное звено в осуществлении культурно-образовательной функции музея. Исследуя богатый отечественный и зарубежный опыт, она определяет приоритетные направления его образовательной деятельности, а также места в системе непрерывного образования, напрямую влияет на формирование нового образа музея в сознании подрастающего поколения.

Сегодня музеи мира совершенно изменили своё представление о собственной миссии и ответственности за будущее гражданское общество. Они идут в ногу со временем. Их влияние на мировые процессы выросло, они активно учувствуют в формировании культурной политики множества государств на всех континентах. В высокоразвитых странах музеи прочно связаны с системой образования. Музеи становятся центрами как формального, так и неформального образования для всех категорий населения. Создаются новые организационные структуры – музейные культурные центры на базе музеев, ориентированные на взаимодействие с органами образования, социальной защиты, учреждениями культуры, науки, искусства. Они имеют много модификаций, определяемых спецификой территорий, особенностями музеев и музейной сети, культурным потенциалом регионов, а главная их цель – образование человека культурой.

Перенимая прогрессивные образовательные технологии зарубежных специалистов, и разрабатывая собственные, музеи Украины участвуют в процессе воспитания настоящих и будущих граждан своей страны, а значит, выполняют важнейшую социокультурную миссию – развитие, обучение и воспитание молодежи, развитие ее креативных способностей.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Аартс Г., Мазурик З. Музей: менеджмент і освітня діяльність / Літопис // Львів, 2009 — 224с.
2. Барикін Ю. В., Назарчук Т. Б. Культурологія: Навчальний посібник // Сімферополь, 2004. – 206 с.
3. Белякова Л. М. Новые образовательные технологии в музейной коммуникации / Л. М. Белякова // ХХІХ Всероссийский семинар «Музей и подрастающее поколение». Сб. материалов. — М.: АНО ИИЦ «Д.Ц.», 2007. — С. 34–37.
4. Борисова М. Культурно-образовательная деятельность музеев / М. Борисова // Музей. — 2009. — № 5. — С. 33–34.
5. Воспоминания об Александре Блещунове / ТИА // Вікна-Одеса 2004 – 240 с.
6. Гафар Т. Образование в современном музее: типы программ и направления развития / Т. Гафар // Музей как пространство образования: игра, диалог, культура участия / Отв. ред.

- А.Щербакова. Сост. Н. Копелянская. — М., 2012. — С. 29–39. — Розділ 3. Педагогіка.
7. Гохстрат Е., Гейн А. В. ТеоріянавчанняДевіда Колба в музеї: Мрійник, Мислитель, Прагматик, Діяч / Музейнийпростір // Київ, 2015 – 96 с.
8. Колесникова И. А. Основы андрогогики: Учеб. пособие для студ. высш. пед. учеб. заведений / И. А. Колесникова, А. Е. Марон. — М : Академия, 2003. — 177 с.
9. Колесникова И. А. О феномене музейной педагогики / И. А. Колесникова // Художественный музей в образовательном процессе — СПб.: Спец. Лит., 1998. — С. 6–15.
10. Колосова И. М. О значении термина «музейная педагогика» в теории и практике современной деятельности российских музеев / И.М. Колосова // Музей. Образование. Культура. Процессы интеграции. — М., 1999. — С. 14–21.
11. Культурологія. Історіясвітовоїкультури: Учеб. Посібник для вузів / А. М. Макарова, Л. А. Никитич, Н. С. Кривцова, та ін; Під ред. Проф. А. Н. Макарової. - М.: Культура і спорт, ЮНИТИ, 1995. - 224 с.
12. Мастеница Е. Н. Музейная среда в формировании человека культуры / Е. Н. Мастеница // Эстетическое развитие ребенка в музейной среде и современные образовательные технологии. — СПб.: Изд. Гос. Эрмитажа, 2000. — С. 51–53.
13. Мастеница Е. Н. Музей и посетитель / Е. Н. Мастеница, Л. М.Шляхтина // Михайловская пушкиниана. Сб.ст. — М. : Гос. музей-заповедник «Михайловское», 2001. — Вып. 19. — С. 5–16.
14. Музей как пространство образования: игра, диалог, культура участия / [Отв. ред. А. Щербакова, сост. Н. Копелянская]. — М., 2012. — 176 с.
15. Приставка Т. А. Педагогические условия формирования у школьников исследовательской культуры средствами музейной коммуникации / Т. А. Приставка // XXVIII Всероссийский семинар «Музей и подрастающее поколение». Сб. материалов. — М.: МГДД(Ю)Т, 2006. — 72 с.
16. Столяров Б. А. Музейная педагогика: история, теория, практика. – М.: Высшая школа, 2004.
17. Столяров Б. А. Художественный музей и система образования: концепция педагогического взаимодействия / Б. А. Столяров, А.Г.Бойко, Н. Д. Рева. — СПб.: Изд-во Гос. Рус. Музей, 1995. — 67 с.
18. Юхневич М. Ю. Я поведу тебя в музей: Учеб. пособие по музейной педагогике / Ю. М. Юхневич. – М.: М-во культуры РФ. Рос. ин-т культурологии, 2001.
19. Юхневич М. Ю. Педагогические, учебные и детские музеи России / Ю. М. Юхневич. – М.: Просвещение. 1991. 165с.
20. Юхневич М. Ю. Разработка понятия «музейная педагогика» в зарубежном музееведении / Ю. М. Юхневич // сб.: Музееведение. Вопросы теории и методики. Труды НИИ культуры, т.156. М., 1986.

Рибка Наталія Миколаївна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету

УДК141.2+141.3+316.4.063.6

«КРЕАТИВНА ДЕСТРУКЦІЯ» ЯК УПРАВЛІНСЬКА ТЕХНОЛОГІЯ

Трансформації, яким піддається українська економіка та політика, можуть бути інтерпретовані крізь призму теорії Й. Шумпетера «креативна деструкція». З'ясування філософських засад теорії «креативної деструкції» виявляє істотну роль цього феномена в соціальному бутті, відкрити перспективи подальшого вивчення окремих аспектів

«креативних деструкцій», розробляти соціальну політику, яка враховує деструктивні явища в сучасному українському суспільстві.

Ключові слова: креативна деструкція, креативність, творчість, соціальні технології, управлінські технології.

«КРЕАТИВНАЯ ДЕСТРУКЦИЯ» КАК УПРАВЛЕНЧЕСКАЯ ТЕХНОЛОГИЯ

Трансформации, которым подвергается украинская экономика и политика, могут быть интерпретированы сквозь призму теории Й. Шумпетера «креативная деструкция». Выяснение философских основ теории «креативной деструкции» проявляет существенную роль этого феномена в социальном бытии, открыть перспективы дальнейшего изучения отдельных аспектов «креативных деструкции», разрабатывать социальную политику, которая учитывает деструктивные явления в современном украинском обществе.

Ключевые слова: креативная деструкция, креативность, творчество, социальные технологии, управленческие технологии.

«CREATIVE DESTRUCTION» AS THE MANAGEMENT TECHNOLOGY

Transformation faced by the Ukrainian economy and politics, can be interpreted through the prism of the theory of Joseph Alois Schumpeter's "creative destruction". The philosophical foundations of the theory of "creative destruction" reveals the essential role of this phenomenon in social life, to open prospects for further study of certain aspects of "creative destruction", to develop social policies that take into account the destructive phenomena in the Ukrainian society.

Keywords: creative destruction, creativity, creative, social, technology, management technology.

Постановка наукової проблеми та її значення. Глобалізація суспільства вимагає підвищення ефективності у вирішенні соціальних проблем, існує упередженість у тому, що тільки завдяки технологізації сфери соціального управління можливе ефективне формування соціальної політики.

Отже великий науковий, а особливо практичний, інтерес викликає визначення сутності тих соціальних технологій (інформаційних, навчальних, політичних, управлінських та інших), що зараз найбільш поширені.

Серед соціальних технологій найбільш відомими є управлінські соціальні технології, а оскільки Україна обрала європейський вектор розвитку, то можна прогнозувати запровадження в Україні для вирішення соціальних проблем саме тих управлінських технологій, що пройшли апробацію на Заході, наприклад, таких як «креативні деструкції» [10, 12], «шокова терапія» [15], «вікна Овертона» [7], «міфотворення» [4], «мережева війна», створення «e-government» та інші.

Але впровадження управлінських практик неоліберального капіталізму, а особливо тих негативних наслідків, які вони породжують (така економічна політика продукує зростання нерівності в суспільстві, коли багаті багатіють за рахунок бідних) [8], викликають хвилю критики та аргументовані сумніви, щодо доцільності та гуманності їх використання [8]. Також, подібні управлінські технології при їх використанні правлячою елітою надає їм (елітам) додаткові можливості управління суспільством і окремою людиною, адже технології можуть змінити методи регулювання, але не змінює їх суті.

Це, в свою чергу, породжує нові форми маніпулювання суспільством за допомогою сучасних технологій комунікацій, масової культури, політичного процесу [6]. Б. Барбер підкреслює ризикогенність таких нових технологій, адже вони стають «провідниками більш небезпечної тиранії» [18], при якій «піддані стають співучасниками свого власного жертвопринесення і в якій поневолення є результатом не намірів, а обставин» [18].

Прикладами таких «креативних деструкцій» можна вважати руйнування – не тільки символічне, але й реальне (звільнення, реформування, створення нових інституцій – Національна поліція України, Національне антикорупційне бюро України, Національне

агентство із забезпечення якості вищої освіти та інші; новітні, інноваційні, навіть креативні заходи щодо впровадження змін – люстрація (у тому числі очищення влади, через ілюстрування у смітєвих баках), оптимізація та реструктуризація мережі медичних закладів через їх закриття; розвиток освіти та науки через зменшення фінансування, яке пояснюється сприянням конкурентоспроможності науковців та викладачів та багато-багато інших прийомів та заходів).

Серед бізнесових еліт вже панує ідея «креативного менеджменту», а «креативна деструкція» розглядається як одна з найефективніших технологій. Відомий український бізнесмен та політик Г. В. Балашов у своєму блозі [2] активно пропагує цю ідею: «Якщо громадяни України хочуть бути багатими, вони повинні зруйнувати застарілу структуру армії і служб безпеки, знищити рабство конторського раба. Ми зобов'язані зруйнувати всі бар'єри до нових технологій, причому бар'єри повинні бути знищені всюди – у школах, лікарнях, збройних силах, банках...». У наукових колах також констатують, що в Україні, за термінологією Й. Шумпетера, відбувалися процеси «руйнації» системи, що існувала за радянських часів [12].

Як зазначають у своєму дослідженні Л. В. Мурейко та М. В. Бахтин [3] неможливо обійтися без автоматично виконуваних актів думки, неможливо і забезпечити їх повний контроль з боку свідомості, тому сьогодні є дуже актуальними питання технології функціонування думки, особливо на стадії її формування та в умовах, коли ускладнюються технічні засоби масової комунікації, набувають особливі можливості трансформації свідомості, як суспільної так і індивідуальної. Автори стверджують, що відповідальність за формування ціннісних орієнтирів свідомості має лежати на еліті, яка несе відповідальність за ризики при відпущення «на волю» актів інтерпретації зазвичай несвідомо, автоматично передбачуваних підстав організації людського життя [3].

Мега статті. Можна стверджувати, що ідея «креативного управління», «креативного менеджменту» та породжені ними технології все глибше проникають у суспільну свідомість, стають наукою, яка з року в рік нарощує свій емпіричний і практичний потенціал. Дослідити генезу подібних концепцій (на прикладі «креативних деструкцій») із метою їх концептуалізації, філософського осмислення, можливостей коректування і стало метою нашої статті.

Виклад основного матеріалу. Ідеї, що передують появі понять «креативна деструкція» (нім. *Schöpferische Zerstörung*, англ. *Creative Destruction*) та його синонімів – «руйнування, що творить», «креативна руйнація», «творча руйнація» мають походження з робіт філософів – Г. Гегеля, К. Маркса, М. Вебера, а вже пізніше були переосмислені, поняттєво оформились та концептуалізувались із економічною орієнтацією В. Зомбартом, Й. Шумпетером та іншими.

Але в історії людства (у дофілософські періоди також) думка про єдність руйнування та творення у Всесвіті (стихійна діалектика) була широко представлена: індуїстський бог Шива, який представлений як одночасний руйнівник і творець; ідеї давньокитайської натурфілософії інь-янь, образ давньогрецького міфічного Діоніса, який одночасно був і «згубно творчим» і «творчо руйнівним». Завдяки представникам німецького романтизму та класичної німецької філософії походження поняття «креативна деструкція», так і того смислу, що за ним стоїть, пов'язано саме з німецькою філософською та економічною думкою) Й. Г. Гердеру, А. Шопенгауеру, Ф. Майєру, Ф. Ніцше, уявленням Г. Гегеля та К. Маркса ідеї стихійної діалектики давніх цивілізацій розповсюдились, утвердились та була певним чином трансформовані [10].

У філософських термінах поняття «творче руйнування» близьке до поняття Г. Гегеля «зняття» (нім. *Aufheben*), та має походження від діалектики Г. Гегеля, який писав про єдність і боротьбу протилежностей. Філософська категорія «зняття», як одна з центральних категорій філософії Г. Гегеля, є одночасно і однією з найбільш складних для розуміння. Гегелівське тлумачення основного сенсу «зняття» полягає у виявленні зв'язку з концепцією розвитку як боротьби протилежностей, у якій «зняття» виступає як результат цієї боротьби, завдяки якому

ця суперечність примиряється і таким чином з'являється нова якість. У Г. Гегеля «зняття» визначає і характер цієї боротьби: поява нової якості відбувається шляхом заперечення попереднього. Однак це заперечення не є синонімом «скасування»! Утримуючи в собі момент заперечення, «зняття» не зводиться до нього: «зняття» стверджує зв'язок, єдність речей і явищ. У цьому сенсі «зняття» є запереченням заперечення і відрізняється від нього лише тим, що останнім фіксує сам процес, а «зняття» – його результат.

Пізніше ідея про перманентну присутність руйнацій у суспільному житті, була висунута К. Марксом. У своїх ранніх роботах К. Маркс, пояснюючи кризових тенденції капіталізму, використовує формулювання – «вимушене руйнування маси продуктивних сил», ці ідеї були інтерпретовані як ідеї творчого руйнування або знищення (*нім. Vernichtung*).

В. Зомбарт [14] висловлює думку про те, що при капіталістичному способі виробництва разом із руйнуванням зростає творчий дух, тим самим він поєднує процеси творення та руйнації, закладаючи засади до створення терміну «creative destruction».

Концептуалізація поняття відбувається у роботах Й. Шумпетера [17], якого вважають творцем ідеї «креативної деструкції». Поняття «творче руйнування» дуже тісно пов'язане з економікою, оскільки воно пояснює багато рушійні сили індустріальних змін. Наприклад, перехід від конкурентоспроможного ринку до монополістичного і навпаки. Й. Шумпетер називав інноваційні нововведення підприємців силою, яка могла б забезпечити довгострокове економічне зростання компанії, руйнуючи старі цінності монополістичних компаній. В роботах Шумпетера [17], саме в тих, де відбувається становлення теорії, йдеться про руйнування виробництв, виробничих процесів, фірм, концернів та промислових галузей, але не йдеться про те, що «креативні деструкції» це соціальна технологія, яку доцільно використовувати спеціально.

Отже, під «креативною руйнацією», «творчим руйнуванням» (creative destruction) розумілась така ситуація, коли технічний прогрес в одній з галузей економіки веде до зниження вартості існуючого капіталу в інших галузях. Але не можна вважати, що творці «креативної деструкції», намагались створити соціальну технологію, запроваджувати її, вони лише термінами діалектики описували процеси, що відбувались із монополістичними компаніями в умовах капіталізму.

Найшла закріплення та підтримки ідея «креативної деструкції» у філософії постмодерна. Переосмислюючи онтологічні концепції М. Гайдегера «деструкція», Ж. Дерріда популяризував та розповсюдив її у різних сферах суспільного буття вигляді концепції «деконструкції», але у сучасному суспільно-політичному житті, мистецтві, відбувається ренесанс справжнього і піднесеного, а концепції постмодернових «деконструкції», «деструкції» вичерпали себе та піддаються нищівній критиці. У філософських роботах деструктивність перестає трактуватися як універсальний феномен, неминучий і необхідний для динаміки розвитку суспільства [9, 16].

Подальше осмислення та критика ідеї концепції «креативної деструкції», як соціальної деструкції, відбувається в роботах Адорно, Хоркхаймера, Маркузе, Фромма. Вони розглядають – цивілізацію – як деструкцію, вказуючи на те, що сприймався раніше людством шлях удосконалення виявився шляхом самознищення. У роботах Маркузе і Фромма концепція соціальної деструкції набуває політизовану і антропологізоване забарвлення, можливих шляхів з історичного глухого кута сучасності [5].

Крім того, вищезазначені тенденції розвитку технологічності в творчості свідчать про те, що ставлення до творчої діяльності як до технологічного проекту, у якому витісняється всечуттєве, природне тазмістовне, таїть в собі загрозу вихолощення самої суті творчості [13, с. 81]. Ці процеси мають відображенні у факті застосування двох термінів «творчій» та «креативний», поняття «креативний», яке у семантичному сенсі, протиставляється істинній творчості [1], та визначається як несправжня творчість [13].

Досліджуючи семантичний сенс використання понять «творчій» та «креативний» Азарова [1, с. 25] зауважує: «творчість обов'язково стверджує новизну як позитивну цінність; концепт

креативності теж корелює з новизною, але сам концепт новизни зазнає суттєвих змін. Прийнятою нормою креативності стає відхилення від норми, тому поняття традиції виганяється з концепту креативність. З новизною і комбінаторикою пов'язана і потенційна співвідносність з системою, якщо творчість, предикатом якого був онтологізм, часто претендувало на системність, то креативність, будучи дискретної діяльністю, байдужа до концепту система і системного мислення». Саме тому, деструктивною може бути тільки «креативна» діяльність, а не «творча».

Отже технологія «креативної деструкції» на надає гарантії навіть у тому, що «руйнування» виявляться істинно творчими: «...креативність є невідчужуваною, капітал зводить креативність до симулювання. Дане симулювання проявляється в трансформації творця в фахівця, культури – в інформацію, креативних благ – в новизну симулякра. Дане явище виступає як форма прояву «суспільства споживання» [11, с. 127].

Висновки і перспективи подальших досліджень. Таким чином, слід зазначити, що концепція «креативної деструкції» має філософське походження танабула сучасного звучання у роботах економістів, і в цьому процесі конкретизації діалектичний зміст був втрачений, але набуло нового постмодерністського змісту, який зводиться до псевдотворчих «руйнувань заради самого руйнування», які здебільшого мають провокативний або декларативний характер, але іноді набуває відверто антигуманних рис.

З огляду на все вище сказане, «креативну деструкцію» можна розглядати як соціальну управлінську технологію, аледоцільність використання «креативної деструкції», як управлінської технології сумнівна. Оскільки «креативна деструкція», як управлінська технологія, широко використовуються у всьому світі та мають впливові лобі, то необхідно активно досліджувати феномени, які виникають внаслідок «креативного руйнування», виробляти достовірні прогнози та попереджати про руйнівні наслідки, визначати та запропоновувати альтернативні шляхи трансформацій.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Азарова Н. М. Креативность как слово и как концепт/ Н. М. Азарова // Критика и семиотика.–2014. – №21.–С.21-30.
2. Балашов Г. В. Украина будущего II. Разрушение / Г. В. Балашов // <http://blog.i.ua/user/4053370/895718/>.
3. Бахтин М. В. Постмодерн: через разрушение «структуры» – к выявлению элементарных актов мышления/ Л. В. Мурейко, М. В. Бахтин // Вестник МГОУ. Серия: Философские науки. –2014. – № 4.–С.51-64.
4. Бондаренко Ю. О. Міфотворення як соціальна технологія/ Ю. О. Бондаренко // Соціологічні студії. – 2012. –№ 1. – С. 11-16.
5. Борисова Г. А. Социальная деструкция как универсальный феномен жизни общества (позиция Франкфуртской школы) Г. А. Борисова // Вестник КГУ им. Н. А. Некрасова. –2007. – №2 –С.230-234.
6. Вершинин М. С. Политическая коммуникация в информационном обществе: перспективные направления исследований/ М. С. Вершинин «Актуальные проблемы теории коммуникации». Сборник научных трудов.– СПб. – Изд-во СПбГПУ, 2004. – С. 253-270.
7. Володенков, С. В. Окно Овертона манипулятивная матрица политического менеджмента [Текст] / С. Володенков, С. Федорченко // Обозреватель –Observer. –2015. – № 4 (303). – С. 83-93.
8. Гжегож В. Колодко Опыт Польши может быть полезен для Украины / В. Гжегож // Научный журнал “Экономика Украины”. –2015. –№6 (635). –С.39.
9. Гобозов И. А. «Кому нужна такая философия?! От поиска истины к постмодернистскому трéпу»/ И. А. Гобозов. – М.: ЛИБ-РОКОМ, 2010. – 200 с.

© Рудой В. В.

10. Дмитриев С. Г. О становлении теории «созидательного разрушения»// Креативная экономика. – 2011.– № 12(60). – С. 46-50.
11. Дьяченко О. В. Деструктивная природа креативной деятельности/ О. В. Дьяченко // Вестник Челябинского государственного университета. 2013. –№ 15 (306). Экономика. –Вып. 41. –С. 121-128.
12. Егоров И. Процессы "творческого разрушения" и развития экономики в независимой Украине / И. Егоров, Н. Линчевская // Вісник Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Серія: Економіка. –2013. –№145. – С.8-10.
13. Зинченко И. С. Проблема подлинности творческой деятельности в современной культуре/ И.С. Зинченко// Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. –2013. –№4-2(30).–С.78-84.
14. Зомбарт В. Евреи и экономика / В. Зомбарт // Собрание сочинений в 3 т. – СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2008. – Т. 2. – С.430.
15. Кляйн Н. Доктрина шока. Расцвет капитализма катастроф/ Н. Кляйн– М.: Добрая книга, 2009. – 656 с.
16. Сокал А. Интеллектуальные уловки критика современной философии постмодерна/ Ален Сокал, Жан Брикмон / Перев. с англ. Анны Костиковой и Дмитрия Кралечкина. Предисловие СП. Капицы–М:"Дом интеллектуальной книги", 2002. – 248 с.
17. Шумпетер Й. А. Капитализм, Социализм и Демократия / Й. А. Шумпетер: Пер. с англ. / Предисл. и общ.ред. В.С. Автономова. – М.: Экономика, 1995. – 540 с. // http://www.libertarium.ru/lib_capsocdem_7.
18. Barber V. Three Scenarios for the Future of Technology and Strong Democracy // Political Science Quarterly, Winter 1998-1999. –Vol. 113. –№ 4, –p. 581-582.

Рудой Вадим Владимирович – аспирант кафедры философии, социологии и социокультурного менеджмента Государственного учреждения “Южноукраинский национальный педагогический университет им. К. Д. Ушинского”, Одесса .

УДК 130. 2. - 316. 32

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ДЕВИАЦИЙ В ОБЩЕСТВЕ: ПОНЯТИЕ, ПРИРОДА, ПРЕДСТАВЛЕНИЕ

Статья посвящена раскрытию социокультурных характеристик девиаций в обществе на основании выяснения понятия, природы и представления о девиации и девиантности. Основываясь на потребности радикального переосмысления творческого активного человека и его творческой среды со всеми ее составляющими и компонентами, обосновывается необходимость преобразования представлений о девиации в направлении выявления ее именно творческих и креативных особенностей и возможностей.

Ключевые слова: девиантность, девиация, социальная норма, творческая личность, самореализация личности.

СОЦІОКУЛЬТУРНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ ДЕВІАЦІЙ В СУСПІЛЬСТВІ: ПОНЯТТЯ, ПРИРОДА, УЯВЛЕННЯ

Стаття присвячена розкриттю соціокультурних характеристик девіацій в суспільстві на основі прояснення поняття, природи і уявлення про девіацію та девіантність. Грунтуючись на потребі радикального переосмислення творчо активної людини в її творчого середовища з усіма складовими і компонентами, обґрунтовується необхідність перевтілення уявлень про девіації в напрямі виявлення її сааме творчих та керативних особливостей та можливостей.

Ключові слова: девіантність, девіація, соціальна норма, творча особистість, самореалізація особистості.

SOCIOCULTURAL CHARACTERISTICS DEVIATION IN SOCIETY: CONCEPT, NATURE, SUBMISSION

Article is devoted to the socio-cultural characteristics of deviancy in society based on the clarification of the concept, nature and the notions of deviation and deviance. Based on the needs radical rethinking of human creative activity and creative environment with all its components and components justified the need to transform ideas about deviation in the direction of identifying it is creative and creative features and capabilities.

Keywords: *deviant, deviation, social norm, creative personality, self-realization of the individual.*

Актуальность исследования. В современном обществе, находящемся в транзитивном периоде своего развития, переходное состояние – это время глубочайших перемен, сопровождаемых различными процессами переосмысления всех форм отношений и переобустройства социальной структуры в целом. В свою очередь, это вызывает различные изменения самого общественного сознания, что является следствием крушения прежних духовных ценностей и необходимостью выработки новых социальных норм, изменением представлений о **девиантном (отклоняющемся) поведении** и девиации.

Так как ни одно общество не способно заставить всех своих индивидов все время действовать в соответствии со своими нормами, другими словами, в любом обществе существует девиантное поведение, то проблема девиации (отклоняющегося поведение) является одной из центральных в науках современности. При этом, обычно понимается, что **девиантное (отклоняющееся) поведение** – это поступок, деятельность субъекта, не соответствующий официально установленным или фактически сложившимся в данном обществе нормам, стереотипам, образцам, но существенно и дополняется, что девиация приобретает разнообразные формы и типы, не поддающиеся только традиционному истолкованию деятельности субъекта.

В данных условиях практической задачей в обществе является достаточно радикальное переосмысление творческого активного человека и его творческой среды со всеми ее составляющими и компонентами. Возникает необходимость преобразования представлений о девиации – в направлении выявления именно творческих способностей и креативных ее возможностей и особенностей.

В целом, это и выявило актуальность данной темы исследования и необходимость социально – философского анализа социальных девиаций как особого явления в творческой среде.

Степень разработанности проблемы. В различных исследованиях традиционно девиации в обществе как отклоняющееся поведение, всегда оцениваются с точки зрения отношения к этическим нормам и правилам, принятым в данном обществе. Эта оценка заключается в том, что одни отклонения осуждаются, а другие одобряются.

В современной «Энциклопедии криминологии и девиантного поведения» (2001) различают три основных подхода в определении девиантности: девиантность как поведение, нарушающее нормы (R. Akers, M. Clinard, R. Meier, A. Liska, A. Thio); девиантность как «реагирующая конструкция» (D. Black, H. Becker, K. Erickson, E. Goode); девиантность как нарушение прав человека (H. Schwendinger, J. Schwendinger). Определенный взгляд на причины возникновения девиаций предложили представители теории стигматизации – «наклеивания ярлыков» Г. Беккер, Г. Лемерт, Ф. Зак, Ф. Танненбаум и другие.

Несмотря на то, что проблеме девиантности посвящены работы многих отечественных и зарубежных исследователей, в настоящее время нет единой точки зрения на определение «девиантного поведения». Одни исследователи относят сюда любые поступки, не одобряемые общественным мнением, другие – только нарушения правовых норм (так называемое

делинквентное поведение), третьи – все виды творчества.

Цель исследования состоит в раскрытии социокультурных характеристик девиаций в обществе на основании выяснения их понятия, природы и представления о девиации и девиантности. Обосновывается необходимость преобразования представлений о девиации в направлении выявления ее именно творческих и креативных особенностей и возможностей.

Основное содержание. В современных исследованиях понятие «девиация» предлагается рассматривать как категорию, как наиболее общее понятие, фиксирующее собственно феномен, а термином «девиантность» обозначать состояние субъекта девиации, термином «девиантное поведение» – поведенческое проявление. Девиация имеет множество типов и форм: от коллективной до индивидуальной, от сакральных и сакрализованных до игровых.

Категориальный характер термина «девиация» подтверждает тот факт, что он имеет расширяющийся характер, включает в предмет обозначения самые разнообразные феномены, характеристика которых в данном аспекте также носит контекстуальный и конкретный характер. Например, как девиации выступают художественный андеграунд и поведение творческих личностей.

Зачастую отождествляется понятия «социальное отклонение» и «девиантное поведение», что создает некоторые противоречия. В большом толковом социологическом словаре дается следующее определение: “Девиация (deviance) – социальное поведение, отклоняющееся от считающегося «нормальным» или социально приемлемым в обществе, либо в социальном контексте... Социальная девиация должна рассматриваться, главным образом, как социально обусловленное явление”.

На наш взгляд, это наиболее широкое определение девиации. Оно подчеркивает сущность данного понятия, акцентируя внимание на его социальном происхождении. Данную позицию разделяют большинство отечественных и зарубежных исследователей при характеристике девиантного поведения.

В данном контексте выделяется позиция А. И. Ковалева, Ю. А. Клейберга и ряда других, которая гласит, что социальное отклонение – более широкое понятие, чем девиантное поведение, которое является лишь «частным случаем» социальных отклонений. Если девиантное поведение индивидов приобретает массовый характер, в него вовлекаются все большее количество людей, то здесь мы уже имеем дело с социальными девиациями, которые можно определить как “нарушение социальных норм, характеризующееся определенной массовостью, устойчивостью и распространенностью при сходных социальных условиях”. Обычно под девиантным поведением понимается сфера социально порицаемых отклонений. Но некоторые исследователи выступают против такого отождествления, указывая на тот факт, что определенные отрицательные явления, например падение рождаемости, различные суеверия, не могут быть названы социальными отклонениями из-за отсутствия соответствующих норм [1].

На наш взгляд, данное понимание девиантного поведения позволяет достаточно четко определить границы этого феномена и объяснить научную и практическую значимость его изучения. Социально одобряемые отклонения, к которым относятся все формы “сверхинтенсивного социального творчества” в сфере научной, психической, художественной деятельности, ведут к положительным трансформациям и, следовательно, не несут в себе угрозы дестабилизации общества.

Девиантное поведение, как отмечают, в частности, В. И. Мареев, В. А. Шапинский и другие, представляет собой угрозу стабильности общества и требует постоянного контроля, изучения, поиска способов коррекции. При этом, необходимо учитывать относительность этих понятий. В природе не существует абсолютно «нормальных» или истинно «девиантных» личностей, поступков, явлений. Они становятся таковыми только с позиции конкретных норм, характерных для конкретного общества в конкретный период времени. Так, в результате переоценки ценностей, происходящей в обществе, особенно в переломные периоды его развития, некоторые поступки, стремления начинают оцениваться по-другому. То, что раньше

казалось ненормальним, противоречачим общепринятому, становится нормой и воспринимается если не абсолютно иначе, то более допустимо [2].

Причины возникновения девиаций в теории Г. Беккера, Г. Лемерта, Ф. Зака, Ф. Танненбаума и других находятся в рамках концепции символического интеракционизма, которая предполагает особый вид взаимодействия, присущий только людям. Он заключается в способности человека трактовать действия, поступки других, вкладывать в них определенный смысл. Согласно данной теории стигматизации, девиантность - не внутреннее свойство какого-либо поступка, а следствие социальной оценки этого поступка как девиантного и применения санкций. То есть девиантом становится человек, которого общество так определяет в соответствии со своими общепринятыми законами и нормами.

Обратить внимание возможно на то, что общество как система развивается и функционирует по определенным законам, а нормальным является такое функционирование системы, при котором все ее элементы исправно работают. В этой связи норма выступает как мера полезного, необходимого для поддержания жизнедеятельности. Возникновение и функционирование социальных норм обусловлено потребностью в упорядочении общественных отношений. Нормы определяют пределы допустимого поведения индивидов, социальных групп, выполняют ориентирующую функцию, определяют поступки и мышление людей. Они помогают формировать цели, а иногда и способы их достижения.

В таком аспекте девиация представляет собой не характеристику совершенного индивидом действия, а следствие применения к нарушителям общественных правил и санкций. Девиантное поведение – это поведение, на которое индивиды навешивают такой ярлык. В простых обществах, в которых существует единая для всех система норм, девиацию определить легко. В сложных обществах, где существует множество противоречивых норм, определение девиации усложняется. Фактически девиация представляет собой процесс, в ходе которого возможно выделить несколько стадий: формирование норм; сущность норм; совершение девиантного поступка; признание поступка девиантным; признание человека девиантом; стигмация (навешивание «ярлыка» девианта); следствия стигмации; коллективные формы девиантного поведения.

Особо выделяется культурная девиация как поведение, отклоняющееся от норм культуры, которое изучается социологами. Психологическая девиация – отклонения в личностной организации: психотики, невротики, параноики и другое, что является предметом изучения психологов. При этом характерно, что эти два вида девиации часто пересекаются: культурная девиация может являться следствием личностных патологий. Однако личностные психопатологии являются не единственной причиной появления культурной девиации. Причинами последней могут также выступать социальные предпосылки.

Культурологические теории ставят акцент на анализе культурных ценностей. С точки зрения этих культурологических теорий, девиация имеет место тогда, когда индивид идентифицирует себя с субкультурой, нормы которой противоречат нормам доминирующей культуры. Идентификация с субкультурой происходит в ходе общения с носителями этой культуры. На интенсивность усвоения человеком девиантных ценностей оказывают влияние частота контактов с девиантами, а также их количество и продолжительность. Важную роль играет и возраст: чем человек моложе, тем с большей готовностью он усваивает образцы поведения, навязываемые другими.

Фундаментальные понятия социологии Э. Дюркгейма – нормальное и патологическое состояние общественных отношений. Они не отождествляются с нравственными оценками: нормальное не есть хорошее, а патологическое не совпадает с плохим. Для каждого типа социальных отношений имеется своя социально допустимая норма патологии или отклонения [3].

В современности проявляется социокультурная реальность нового уровня, а влияние внешних условий в соединении с групповым влиянием способствует появлению большого числа индивидов, обладающих сверхмотивацией – сверхкративностью в различных областях

деятельности. Это способствует формированию соответствующей этой реальности нового типа творческой личности и творческой среды. При этом, творчество и определенная творческая среда все более приобретают девиантный по отношению к традиции характер, а уровень силы творческой потребности и энергии – креативности, требуемых для профессионального творчества, в большинстве сфер общества представляется таковым, что за пределами объективного понимания профессионального творчества остается большинство сопутствующих ему характеристик, в том числе и проблема самоактуализации личности.

Обращая внимание на одну из сторон самоактуализации, А. Маслоу отмечал, что самоактуализировавшиеся люди, которых он изучал, не были совершенны и даже не были свободны от крупных ошибок. Сильная приверженность избранной работе и своим ценностям делает их подчас безжалостными в стремлении к своей цели; работа может вытеснять другие чувства или потребности. Свою независимость они могут доводить до степени, шокирующей их более конформных знакомых. Кроме того, им могут быть свойственны многие проблемы средних людей: чувство вины, тревожность, печаль, внутренние конфликты и другое.

В своих исследованиях А. Маслоу особенно подчеркивал, что " нет совершенных людей! Можно найти людей хороших, поистине хороших, можно найти великих людей. Действительно существуют творцы, провидцы, мудрецы, святые, подвижники и инициаторы. Это даст нам возможность с надеждой смотреть на будущее нашего рода, хотя бы такие люди и встречались редко. Вместе с тем эти люди могут испытывать досаду, раздражение, быть вздорными, эгоцентричными, злыми или испытывать подавленность. Чтобы не разочароваться в человеческой природе, мы должны сначала отказаться от иллюзий относительно нее" [4, с. 176].

Обратить внимание возможно и на предположение, что определенные фазы социальной структуры порождают обстоятельства, при которых нарушение социального кодекса представляет собой «нормальный» ответ на возникающую ситуацию [5, с. 672 - 680].

На уровне общественных интересов креативность действительно рассматривается как эвристический способ жизнедеятельности, но на уровне социальной группы поведение творческой личности может быть оценено как вид деятельности, не согласующийся с нормами и предписаниями, принятыми в данном сообществе людей. Творчество может рассматриваться как форма поведения, не согласующаяся с принятыми нормами, но при этом не нарушающая правовые и моральные предписания группы [6, с. 165-210].

В целом, возможно выделить, что отклоняющееся поведение всегда оценивается с точки зрения культуры, принятой в данном обществе. Эта оценка заключается в том, что одни отклонения осуждаются, а другие одобряются. В обществе люди, попадающие под определение творческой личности являют собой пример позитивных девиаций в поведении одобряемых в обществе отклонений. Такие отклонения связаны с понятием возвышения над другими, что и составляет основу отклонения. Можно выделить характерные качества и способы поведения, которые способствуют формированию позитивных девиаций в поведении индивида. Прежде всего, это качества личности. Общественное мнение выработало множество популярных стереотипов индивидуальных качеств, способствующих возвышению индивида в определенных областях деятельности. Таким образом, творчество и креативность можно рассматривать как позитивные девиации поведения.

Выводы. На основании проведенного анализа, можно сделать определенные обобщения и выводы:

1. В современных исследованиях понятие «девиация» предлагается рассматривать как наиболее общее понятие, фиксирующее собственно феномен, а термином «девиантность» обозначать состояние субъекта девиации, термином «девиантное поведение» – поведенческое проявление.

2. Социокультурные характеристики девиация включают множество типов и форм: от коллективной до индивидуальной, от сакральных и сакрализованных до игровых.

3. Девиации – отклоняющееся поведение – всегда оцениваются с точки зрения отношения

к законам и нормам, принятым в данном обществе. Эта оценка заключается в том, что одни отклонения осуждаются, а другие одобряются.

4. Уровень силы творческой потребности и энергии, требуемый для творчества и самореализации личности соотносим с точкой зрения, согласно которой у творческой личности имеется избыточный энергетический потенциал, который может быть реализован на девиантных основаниях.

5. Творчество как феномен весьма многозначно. Не все его проявления могут быть оценены в качестве позитивных с точки зрения интересов и потребностей общества, системы его норм и ценностей.

6. Возможно содействовать именно позитивным проявлениям творческой активности и по возможности минимизировать негативные. Кроме того, различные компоненты творческого потенциала личности неравнозначны по интенсивности своего влияния на всю ее творческую сферу.

7. Возникает новая социокультурная реальность и формируется соответствующий этой реальности новый тип личности. Такое время требует максимальной мобилизации творческих потенциалов каждого человека и общества в целом. Возникает необходимость преобразования представлений о девиации – в направлении выявления именно творческих способностей и креативных ее возможностей и особенностей.

Перспективы дальнейших исследований. Необходимо разобраться в многозначности девиаций, особенно с учетом изменившихся реалий для максимального содействия именно позитивным проявлениям ее как творческой активности и по возможности сделать минимальными негативные. Разработка намеченной темы поможет выявлению творческой активности личности, а значит – креативных возможностей общества.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННИХ ИСТОЧНИКОВ

1. Ковалева А. И. Социализация: норма и отклонение / А. И. Ковалева. - М.: Ин-т Молодежи, 1996.
2. Шапинский В. А., Мареев В. И. Девиантное поведение и социальный контроль: Учеб. Пособие / В. А Шапинский, В. И. Мареев // Науч. ред. А. А. Гоеков. - Ростов н/Д: Изд-во Рост. гос. пед. ин-та, 1997. - 98 с.
3. Дюркгейм Э. О разделении труда. Метод социологии / Э. Дюркгейм. - М., 1991.
4. Maslow, A. 1970. Motivation and personality. Rev. ed. New York: Harper and Row.
5. Social Structure and Anomie// American Sociological Review. 3. October, 1938. P. 672—682.
6. Пономарев Я. А. Психология творчества / Я. А. Пономарев. - М.: Наука, 1976.-303с.

Савусін Микола Павлович, методист департаменту освіти та науки Одеської міської ради, здобувач ступеню кандидата філософських наук. Одеський національний університет ім. І.І. Мечникова, філософський факультет, кафедра філософії природничих факультетів.

УДК: 165 / 168: 001.8 (043.3)

КАТЕГОРІАЛЬНІ Й ТЕОРЕТИКО-СИСТЕМНІ ЗАСАДИ КОНЦЕПЦІЇ ПРОСТОТИ-СКЛАДНОСТІ

У параметричному варіанті загальної теорії систем (ЗТС ПВ) дещо успішно працюють критерії порівняння простоти-складності систем через порівняння значень ентропії-негентропії, що характеризують ці системи. Такі критерії треба узагальнити до тих

логічних критеріїв, які враховують типи визначеності-невизначеності (В-Н), притаманні порівнюваним об'єктам. Ці типи В-Н об'єктів властиві значенням саме їх системних дескрипторів. Критерії доцільно базувати на мові МТО (як логічному апараті ЗТС ПВ).

Ключові слова: система, простота-складність, ентропія-негентропія, визначеність-невизначеність, системний параметр, критерії спрощення, системний дескриптор.

КАТЕГОРИАЛЬНЫЕ И ТЕОРЕТИКО-СИСТЕМНЫЕ ОСНОВАНИЯ КОНЦЕПЦИИ ПРОСТОТЫ-СЛОЖНОСТИ

В параметрическом варианте общей теории систем (ОТС ПВ) более или менее успешно работают критерии сравнения простоты-сложности систем через сравнение значений энтропии-негентропии, характеризующей эти системы. Такие критерии нужно обобщить до тех логических критериев, которые учитывают типы определённости-неопределённости (О-Н), присущие сравниваемым объектам. Эти типы О-Н объектов свойственны значениям именно их системных дескрипторов. Критерии целесообразно базировать на языке ЯТО (как логическом аппарате ОТС ПВ).

Ключевые слова: система, простота-сложность, энтропия-негэнтропия, определённость-неопределённость, системный параметр, критерии упрощения, системный дескриптор.

CATEGORIAL AND SYSTEM THEORETICAL BASES OF COMPLEXITY-SIMPLICITY CONCEPTION

The criterion for comparison complexity-simplicity of systems by comparison of entropy-negentropy, which inherent those, - this criterion works in Parametrical General System Theory (PGST). This criterion must be generalized up to that logical criterion, which takes into account types of that definiteness-vagueness (D-V), which exists in systems. Those types of D-V are an attributes of significance, which belong to system descriptors exactly. In is expediency, that such criteria must be based on language LTD, which is a logical apparatus of PGST.

Keywords: system, complexity-simplicity, entropy-negentropy, definiteness-vagueness, system parameter, criterion of simplification, system descriptor.

1. Актуальність теми.

Не буде перебільшенням сказати, що проблема простоти-складності є однією з тих, котра «червоною ниткою» проходить через усі сфери людської діяльності. В школі нас навчають, виходячи з принципу “від простого - до складного”. Чим би ми не зайнялись після закінчення школи, ми не можемо не зіткнутися з властивостями *складних* (чи *великих*) *систем*. Тих, - які противляться намаганням керувати ними. Такою системою може бути економіка, суспільство і кожна людина окремо.

В галузі методології науки міцно затвердився принцип простоти як *метанауковий* принцип, як той, що визначає стратегію пізнавальної діяльності дослідників. В історії науки не одноразово проявлялась ефективність, навіть *евристичність*, такого принципу, згідно з яким, «простота - печать істини». Але не всі згодні з цією подачею принципу простоти. Маріо Бунге, наприклад, твердить, що в сучасній науці простота, скоріше, - «печать хибності» [1, с.113]. І справді, сучасна наука дуже складна. Це робить виправданими численні намагання спростити її.

Спрощують не тільки науку, спрощують системи управління, спрощують правила правопису і т. і. І все це, – не знаючи толком, що таке «простота», і що таке «складність», не

вміючи визначити, який з порівнюваних об'єктів простіший, а який складніший. Тому немов би повисають у повітрі, і принцип дидактики «від простого-до складного», і методологічний принцип простоти в науці, і численні методи спрощення.

Із цієї причини, успіх у напрацюванні критеріїв, за допомогою котрих можна було би визначати міру складності, мав би велике значення всюди, де ми зустрічаємося з феноменом складності. Тому зрозумілі зусилля, що їх докладають у останні десятиліття, у ряді країн, зусилля у визначенні мір складності.

У цьому плані слід відмітити концепцію, запропоновану А. Колмогоровим, котра виходить із довжини програми, необхідної для відбудови предмета (точніше-його моделі) [2-4]. Інший характер має аксіоматична теорія вимірювання простоти-складності, що її напрацював американський логік Нельсон Гудмен. Із точки зору Н. Гудмена, проблема вимірювання простоти-складності повинна ставитися саме в *логічному* розтині [5-13]. *Логічні властивості* предикатів, як виявляється, є головними при визначенні простоти-складності [5 – 43]. Наприклад, простота-складність предиката, за Н. Гудменом, залежить від таких його логічних властивостей, як *симетричність, рефлексивність і самоповнота*. Остання властивість – це узагальнення *транзитивності*.

Ідеї Н.Гудмена розвиває Дж. Кемені. Кемені при цьому пропонує також і власну концепцію простоти, у своїй основі, - *логіко-математичну* [31 - 34]. В цілому, як показує досвід розвитку концепції простоти-складності [1; 5 – 69], для аналізу і узагальнення таких понять необхідно використовувати *логічні категорії*.

1.1. Суть проблемної ситуації.

В науці відчувається нагальна потреба мати логічно чіткі *критерії* для порівняння об'єктів за їх простотою-складністю. Саме –широко застосовні критерії, ті, що не потребують занадто жорстких припущень про природу об'єктів. В цьому сенсі, *теоретико-множинні* критерії були би надмірно "розбірливими і вимогливими". Треба було би (для їх впровадження) моделювати порівнювані об'єкти тільки через *визначені* множини. Через множини – *визначені якісно і кількісно*. І *визначеності* тут не обійти. Бо, як відомо, навіть *розмиті множини* задаються через *визначені множини*. А до того ж – і через *чисельно визначену* ймовірність належності елемента до множини З другого боку, критерій повинен працювати і в тих ситуаціях, де є маса *невизначеності*, де зустрічаються невизначеності різного типу, і коли можливі лише чисто *якісні оцінки (не кількісні)*. Таких критеріїв, тих, що устоялися, усталених, принаймні, допоки іще немає. Навіть наявні логічні критерії Н. Гудмена і Дж. Кемені спираються на традиційні логіко-математичні апарати, які, в свою чергу, базуються на *теорії множин* і на *натуральному ряді чисел*.

Вирішення даної проблеми пов'язане із суттєвими труднощами. Незважаючи на певні успіхи в їх подоланні [44 - 69], деякі автори були схильні навіть признати неможливість побудови, принаймні для математики, універсальної теорії вимірювання простоти [70, с.173].

Однак, останнім часом, у *параметричному варіанті загальної теорії систем (ЗТС ПВ)* все ж розвиваються будівництво не тільки кількісних [71 - 80], а й чисто якісних критеріїв порівняння [73 - 85]. Порівнюються *значення П-С* об'єктів з урахуванням їх *системних типів* [61; 73 - 85]. Але такі критерії ще не достатньо експліковано і формалізовано.

У цьому руслі лежить приклад [80, с. 208 - 209; 81] того набору аксіом, котрий А.І. Уйюмов використовує для порівняння складностей. Та він, все ж таки, на наш погляд, не є основою для критеріїв, здатних до універсального їх застосування. До того ж, він нуждається в доопрацюванні та більшому обґрунтуванні. Аксіоми [79, с. 208 - 209; 80] надано у відриві від узагальнення *ентропійних* мір простоти-складності, що доволі успішно використовуються в ЗТС. Ці аксіоми не узгоджено з такими мірами [81 - 85].

1.2. Проблема порівняння систем за складністю.

Для розробки подібних критеріїв порівняння необхідно спочатку систематизувати *емпіричний базис*. Той, що включає низку ідей і концепцій, які стосуються П-С. Потім – узагальнити концептуальні моделі П-С. І, насамкінець, – застосувати такий логічний апарат, який є найбільш адекватним до проблеми, таку мову, як *мова тернарного опису, МТО*, на якій описуються довільні системи. У *загальній теорії систем, ЗТС ПВ* [44 – 69; 71 – 106], мова МТО базується на філософських категоріях «*річ*», «*властивість*», «*відношення*»; все, про що ми можемо помислити, розглядається як *річ* і т. д.

Будувати узагальнену концептуальну модель П-С прийдеться в термінах ЗТС ПВ. Для таких цілей потрібно буде давати слушні категоріальні моделі тих боків системи, складність яких оцінюється [81 - 85].

1.3. Стан розробки обраної теми.

Вивчивши історію дослідження простоти, М. Бунге переконаний, що теорія логічної простоти є недорозвинений проект [1, с.65], що теорія простоти залишається іще в дуже рудиментарній стадії [1, с.83].

Відомий англійський логік Т. Кайберг, підбиваючи підсумки розвитку концепції простоти, констатує, що, в цілому цей розвиток загальмувався. Тут намітилася криза: “...дискусія про простоту виявилась, дивним чином, незакінченою. Її результати не привели до згоди ні в питанні вимірів простоти, ні з приводу поняття простоти. Розрізнення видів простоти не зробило дискусію більш конструктивною та інформативною” [107, с.232 - 233].

Вочевидь, причина такого положення пов’язана із тим, що в основу вимірювання складності в концепції Гудмена-Кемені було покладено традиційні для уподобання математичних логіків властивості відношень – *рефлексивність, симетричність, транзитивність*. Вони, далеко, не вичерпують усіх тих властивостей, які є суттєвими для вимірювання складності. Різноманітність, багатогранність тих властивостей у відношень, котрі є досяжними у вивченні за допомогою логіко-математичних методів, легко може бути збільшеною [108 – 109; 110, с. 89 – 129].

Другим дефектом як концепції Гудмена-Кемені, так і інших підходів до вимірювання складності, що їх проаналізовано в літературі, є відсутність адекватної предметної співвіднесеності [45; 55; 56; 64; 78; 90 - 93; 108 – 111].

Простота-складність не є характеристикою об’єктів самих по собі. Це – властивість об’єктів, що розглядаються у якості *систем*. Іншими словами, виявлення міри складності об’єктів потребує їх представлення у якості *системи*. Це означає, що складність є так званим *атрибутивним системним параметром* [55; 63; 64; 78].

Оскільки цей параметр має необмежено велике число значень, він, на відміну, скажімо, від *центрованості-нецентрованості*, є *не бінарним, а лінійним*. Цю тезу достатньо обґрунтовано [55; 64; 78].

Компонентами системної моделі об’єкта, з точки зору *параметричної теорії систем, ЗТС ПВ*, є різні *дескриптори*: *концепт, структура, субстрат, відношення субстрату до структури* і т. д., відповідно до [55; 63; 64; 78; 79; 89].

Іноді складність системи ототожнюють зі складністю одного з її дескрипторів, частіше за все, - *структури*. Різні автори можуть виходити із різних ототожнювань такого типу. А це породжує непорозуміння між ними.

Так, наприклад, А.І. Уйюмов, показує: суперечки між Д. Кемені й Н. Гудменом визначалися тим, що Д. Кемені трактував складність як складність структури, а Н. Гудмен – як складність відношення структури до субстрату [33; 35; 36].

Диференціація поняття “складність”, у відповідності з багатоманітністю системних

дескрипторів, має формальні засади. І це різко відрізняє її від чисто змістовних розрізнянь того, чим насправді є онтологічна, семантична, *епістемологічна* й інша подібна складність.

Наявність “однобічних”, *парціальних*, чи *дескрипторних* складностей не знімає питання про *інтегральну* складність, котра об’єднувала би в собі всі ці складності в єдину характеристику системи [1; 58; 69; 79; 111].

Розвитку різних аспектів *ЗТС ПВ*, розвитку системно-параметричної концепції складності та її впровадженню присвячено достатньо велику кількість робіт [44 - 69; 71 -106; 108 – 123].

Тим не менше, постають непряоясненими багато питань щодо того, як розвивати теорію *П-С*.

Залишається невирішеною при цьому й проблема застосування (для такого розвитку) формально-логічного апарату – *мови тернарного опису (МТО)*. Бо ж цей апарат, було розроблено, перед усім, саме на потребу системному аналізу [57 - 61; 121 - 123]. Шляхи вирішення цієї проблеми пропонуються і в працях автора даної статті [81 - 85].

За допомогою апарату *МТО* побудовано формальні моделі для багатьох *монарних* та *бінарних*, - тобто, тих, що мають усього одне чи два значення, - атрибутивних системних параметрів [97]. Одначе, все ж-таки, зараз робляться лише перші кроки в рішенні більш складної задачі - у формалізації відношень між значеннями лінійних атрибутивних системних параметрів. Параметрів - під назвами “*складність*” та “*цілісність*”. До цих пір (до часу праць [81 – 85; 99; 100]), піддано формальному аналізу за допомогою *МТО* лише деякі типи цілісності [79, с.211-219; 98], деякі типи складності [79; 80], зокрема, концептуальну складність [73]. Крім того, автором даної праці змодельовано *якісний* критерій порівняння систем за складністю [74 - 76]. Також А.І. Уйомовим (особисто й у співавторстві) розглянуто в *МТО* деякі окремі випадки порівняння значень складності. [79; 80].

Для відкриття критеріїв *порівняння за складністю* автор, перш за все, проаналізував ту літературу, де методи вимірювання простоти-складності досягли найбільш розвиненої стадії, і, де вони, переважно, найбільш універсально застосовні. Це – роботи з *ентропійних* мір складності, а також із *імовірнісних* (чи *вірогіднісних*), *негентропійних*, *інформаційних* мір і *кардинально-потужнісних* мір. Крім того, це – напрацювання по *системно-параметричним* методам порівняння складності. В них значення складності упорядковуються через упорядкування значень інших системних параметрів.

Потім розглядалися дослідження, де містились ідеї щодо саме *некількісної*, тобто, якісної оцінки складності. В основному – через філософські категорії, логічні поняття. Наприкінці, вивчалась решта ідей, що стосується складності. Здебільшого, це – слабо структуровані, образно висловлені ідеї. Ідеї – або уявлення, які засновано на лінгвістичних пошуках.

2. Мета дослідження.

У даній статті автор намагається, по-перше, виявити категоріальні й теоретико-системні передумови введення чисто якісних, *логічних критеріїв* для порівняння об’єктів за їх *простотою-складністю*. Причому, - критеріїв, які висловлено в *теоретико-системних* термінах. У перспективі, це дало би змогу отримати кінцевий продукт: критерії, котрі формалізовано чи критерії, котрі здатні формалізуватися в тій мові, що вже “працює” в *ЗТС*. Такою мовою є *МТО* як логічний апарат *ЗТС ПВ* [86; 63 – 64; 121 -123]. Автор узяв собі за мету в майбутньому також чітко зафіксувати ці критерії та їх широко проілюструвати [81 - 85].

4. Невирішені раніше частини проблеми критеріїв для порівняння значень простоти-складності.

Працюючи в *ЗТС* критерії для порівняння *П-С* систем (через порівняння значень *ентропійно-негентропії*, що характеризують ці системи), треба узагальнити. Їх необхідно узагальнити до таких критеріїв, які враховують типи *визначеності-невизначеності* об’єкта. Потрібні саме логічні критерії. Причому - такі, котрі враховують типи *визначеності-невизначеності*, властиві

значенням саме системних дескрипторів об'єкта. Ці критерії вельми перспективним буде отримати в мові *МТО*, котра служить логічним апаратом *ЗТС ПВ*.

4. Категоріальні й теоретико-системні засади та цінність *ентропійних* мір складності.

Значимість використання мови параметричної *ЗТС*, мови *МТО*, для визначення мір складності буде виглядати більш фундаментальною і продуктивною в тому разі, якщо підхід, опосередкований формалізмом *МТО*, співставити з іншими підходами. Серед них особливо суттєвою є роль *ентропійного* методу. Саме до ідеї узагальнити *ентропійний* метод вимірювань *П-С* приводить логіка розвитку тих мір складності, котрі було запропоновано в якості логічних Н. Гудменом і Дж. Кемені [5 – 13; 31 – 34; 37 - 69].

Природнім чином, виявлення дефектів у *ентропійних* знарядь для виміру величин *П-С* призводить до необхідності використати *МТО* або інший апарат, який дозволяє формалізувати поняття *системи* й *значення системних параметрів* [64; 78; 79; 80; 63; 123].

Найпростіший підхід до проблеми складності, котрий можна назвати традиційним, трактує складність як *складеність* (*зіставленість*) із елементів [36; 38; 42; 124]. «*Із двох речей складніша та, куди включається інша*». По-суті, саме такий підхід домінував при розгляді *форм руху матерії* як більше чи менше *складних*.

Фізична форма руху складніша за механічну, оскільки вона включає в себе механічну форму руху, але не зводиться до неї. Хімічна форма включає в себе фізичну, але не зводиться до неї. Тому хімічна форма руху складніша за фізичну. Таким чином, поряд із *складеністю* у якості ускладнюючого фактора, проголошується ще й *незводимість*. Обидва ці поняття навряд чи можуть вважатися більш фундаментальними, ніж *складність*. По суті, тут мова йде не стільки про виявлення *категоріальних засад* для мір складності, скільки про знаходження близьких за значенням слів. Основний недолік такого розуміння складності в тому, що воно має сенс лише для об'єктів саме так пов'язаних один з одним, коли один *утворюється*, «*складається*» із другого та ще, може, з чогось... Наскільки нам відомо, концепцію, що викладається, ніколи не було формалізовано. Хоча *складеність* формалізується просто, за допомогою поняття про число елементів, «*незводимість*» такої формалізації не дозволяє.

Вочевидь, першу, чи одну з перших, формалізовану модель складності побудовано Н. Гудменом. Він називає свою концепцію аксіоматичною. Постулюється, зокрема, що предикат, у більшій мірі симетричний, буде, за інших рівних умов, і більш простим. Відповідно, вважається більш простим предикат, у більшій мірі *самоповний* (selfcomplete).

Поняття *самоповноти* виникло як узагальнення *транзитивності* на випадок багатомісних відношень. Якщо симетричність означає збереження предиката, скажімо $R(x_1, x_2, x_3, x_4)$, при заміні один одним об'єктів тієї самої послідовності, наприклад, першого й четвертого, так що істинно $R(x_4, x_2, x_3, x_1)$, то само повнота зберігає відношення R при заміні елементів однієї послідовності на елементи іншої. Наприклад, якщо предикат *самоповний* відносно першого та четвертого елемента, то, маючи послідовності $R(x_1, x_2, x_3, x_4)$ і $R(y_1, y_2, y_3, y_4)$, ми будемо мати й $R(y_1, x_2, x_3, y_4)$. Гідним прикладом *самоповних* відношень є відношення між елементами виробів стандартизованого виробництва. В такому разі ми можемо деталь, яка вийшла з ладу, замінити іншою деталлю, взятою з іншого виробу [5 – 13; 10; 47; 124; 63; 64, с. 199 – 207; 78; 110, с. 94 – 129; 79, с. 197 – 211].

Неважко бачити, що в основі аксіоматики, згідно з якою *симетричність* і *самоповнота* зменшують складність, лежить ідея зв'язку складного з *різноманітністю*. *Екстралогічний базис* теорії, складність якого визначає Н. Гудмен, буде більш складним у тому випадку, якщо предикати в ньому будуть більш *різноманітні*, тобто в меншій мірі *симетричні* й *самоповні*.

Так, у випадку двомісних предикатів, що реалізуються на чотирьох елементах x_1, x_2, y_1, y_2 , які не симетричні й не *самоповні*, ми мали би $R(x_1, x_2), Q(y_1, y_2), \hat{R}(x_2, x_1), \hat{Q}(y_2, y_1)$. Тобто –

чотири предикати. Симетричність зменшила би число цих предикатів удвоє. Ми мали би $R(x_1, x_2) = R(x_2, x_1)$ і $Q(y_1, y_2) = Q(y_2, y_1)$. Самоповнота скоротила би число цих відношень також удвоє. Тоді було би $R(x_1, x_2) = Q(y_1, y_2)$.

Ми бачимо, що в концепції Н. Гудмена *різноманітність* пов'язана зі складністю опосередковано, через логічні властивості предикатів – *симетричність* і *самоповноту*. В дискусіях із проблеми складності, зокрема і в літературі країн СНД, зв'язок *різноманітності* зі *складністю* розглядався й незалежно від властивостей предикатів. Тут можна послатися на роботи О.Д.Урсула [125, с. 179], Б.В. Бірюкова і В.С. Тюхтіна [126, с. 220], А.К. Сухотіна [127, с. 117], М.А. Слемнева, [128, с. 88, 17 - 18], Я.О. Дуброва й В.М. Рабика [129, с. 13 -14; 130 - 131], В.В. Шкоди [132, с. 79], та на інші.

Б.В. Бірюков і В.С. Тюхтін відмічають: «поняття складності близько стоїть до такої характеристики об'єктів, як їх *різноманітність*, *неоднорідність*» [126, с. 220]. Одначе, (тут В.І. Ковальов правий), подібно тому, як *інформація* в загальному випадку не співпадає з *різноманітністю* [133, с. 11], *складність* також не співпадає з *різноманітністю*. А *простота* – з *одноманітністю*. «У загальному випадку складність систем є не тільки функцією їх *різноманітності*» - пише В.С. Тюхтін [134], заперечуючи Ст. Біру, який ототожнює *різноманітність* і *складність* у загальному випадку. В.С. Тюхтіна підтримують В.С. Готт і Е.М. Чудінов [135, с. 190 – 191].

Неважко привести приклади, коли зменшення *різноманітності* збільшує *складність*. Система з двох любовних пар *простіше* любовного трикутника, який складається з трьох елементів. М.А. Слемнев справедливо відмічає, що «у низці випадків *повторення* є найважливішим фактором, що породжує велетенську *складність*» [128, с. 12].

А чи є поняття *різноманітності-одноманітності* філософськими категоріями? Не вдаючись у деталі дискусії про співвідношення між *філософськими категоріями* й так званими *загальнонауковими* поняттями, відзначимо, що, скоріше за все, *різноманітність* і *одноманітність* буде віднесено до другої категорії, хоча до цих пір не сформульовано чітких критеріїв розрізнення тих і других.

Одначе, якщо іще можливо спорити про категоріальний характер «*різноманітності*» й «*одноманітності*», не виникає ніяких сумнівів у тому, що «*тотожність*» і «*розбіжність*», чи «*різність*» (або «*однаковість*» і «*відмінність*») відносяться до базисних філософських категорій. Саме ці категорії лежать в основі поняття *різноманітності*, як відмічає багато дослідників, що займалися вивченням цього питання [125]. Разом із тим, при визначенні *різноманітності* через *тотожність* і *різність* використовується поняття «*множина*». *Різноманітність* визначається серед елементів *множини*.

Кажучи про *різноманітність*, Росс У. Ешбі ставить питання так: «Дано множину: скільки різних елементів вона містить? Так, якщо порядок, в якому розташовано елементи, ігнорується, то множина $\{c, b, c, a, c, a, b, c, b, b, a\}$, що утримує дванадцять елементів, містить тільки три різних елементи: **a**, **b**, і **c**. Про таку множину буде повідомлятися, що «вона має *різноманітність* у три елементи» [136, с. 177 - 178].

В.В. Шкода углядів у такому підході суттєву логічну трудність: «Поперед за все, треба замітити, що елементи множини, за визначенням, повинні бути *визначеними* і такими, що «*розрізняються*» (за Кантором). Якщо елементи можна розрізнити, то вони, у певному відношенні, і різні. Тому *різноманітність* множини, здавалося би, повинна визначатися *числом його елементів*. Попросту, вона повинна дорівнювати *числу елементів* множини, але тоді введення поняття *різноманітності* втрачає необхідність. Запримітимо, до речі, що в *теорії множин* не існує поняття *різноманітності* [132, с. 77].

Наведений вище приклад Р.Ешбі аналізується наступним чином: «Елементи цієї множини абстрактні, тому кожний з них володіє тільки однією властивістю: «бути **a**» чи «бути **b**»

(очевидячки, іще – «бути є», - вставка моя, – М.П. Савусін). Очевидно, що різноманітність дорівнює трьом. Однак, елементи вдалося порахувати: відомо, що їх дванадцять. Тому навіть, не дивлячись на ігнорування порядку розташування елементів, твердження про певну їх кількість є таким, що мається на увазі наявність деякої умови. Це – умова, яка дозволяє *індивідуалізувати* кожний елемент. І тут *кількість різноманітності*, за суворому розгляді, виявляється рівним числу елементів множини» [132, с. 77].

На наш погляд, В.В. Шкода виявив тут принципову обмеженість *теоретико-множинного* підходу до *різноманітності* а, тим самим, і до проблеми *складності*. Це означає, що адекватне використання принципу *різноманітності* як основи мір *складності* потребує відходу від *теоретико-множинної* концепції.

У якійсь мірі, такий відхід має місце вже тоді коли набір предикатів розглядається окремо від тієї множини об'єктів, на якій ці предикати реалізуються. Саме це має місце в концепції Н. Гудмена. Більша чи менша *різноманітність* предикатів, що реалізуються на даній множині об'єктів, визначається, за Н. Гудменом, властивостями цих предикатів – *симетричністю* й *самоповнотою*. Але не доведено, що тільки ці властивості визначають *різноманітність*. Основна думка [55, с. 49 - 62], що визначає можливість переходу від міри, запропонованої Н. Гудменом, до *ентропійної міри* складності, криється в обліку всіх тих властивостей предикатів, які проявляються в їх *багатоманітності на даній множині об'єктів*. В мірі *багатоманітності* будуть автоматично враховуватися міри всіх таких властивостей.

Але міру *багатоманітності* може бути визначено через міру *невизначеності*. Якщо, як у наведеному вище прикладі, між усіма об'єктами даної множини має місце одне й те саме відношення **R**, яке володіє максимальною мірою *спрощуючих властивостей*, то *багатоманітність* відношень щезає. Це означає зникнення *невизначеності* в викритті того чи іншого відношення у навмання взятій послідовності (чи кортежі) елементів. Які би кортежі ми не взяли, на них буде відношення **R**. У протилежному випадку, на кожному кортежі буде своє відношення. Це буде означати максимальну *різноманітність* і максимальну *невизначеність* у фіксації результатів досліду. Але у зв'язку з виникненням *теорії інформації*, ми навчилися визначати кількісну міру такої *невизначеності* за допомогою поняття *ентропії*, котра обрховується за формулою К. Шеннона.

Як відомо, *ентропія* здатна відображати деяку *невизначеність* у статистичній системі [137, с. 73]. А при цьому, *негентропія* відображає деяку *визначеність*. Остання тлумачиться як та *невизначеність*, котра знімається за рахунок введення в систему певної *визначеності*. *Ентропійно-негентропійні міри визначеності-невизначеності (В-Н), використовувані в ЗТС, достатньо добре відображають П-С статистичних систем і широко застосовуються там, особливо в ЗТС ПВ. Однак, для такого застосування, звісно, приходиться будувати статистичну модель системи, ототожнюючи будь-яку систему зі статистичною. І - миритися з тим, що таке наближення це є певне спотворення реалій. Бо ж ясно, що далеко не всіляку систему може бути наближено подано як статистичну. Тому такий підхід до систем, коли оцінка їх П-С робиться на основі ентропійно-негентропійних мір, повинен бути узагальнений. А потім його (в його узагальненому вигляді) слід розповсюдити на будь-яку систему.*

Узагальненню *ентропійно-негентропійних* мір П-С засобами логічного апарату МТО сприятиме той факт, що мова МТО і є *нетеоретико-множинною*, а в її абетку входять формули об'єктів, що мають різні типи В-Н. Мова МТО будується на таких фундаментальних співвідношеннях, які пов'язують різні типи *визначеності-невизначеності*. На базі МТО можна буде узагальнити критерії порівняння значень *ентропії-негентропії* до логічних критеріїв порівняння степенів В-Н. Ці критерії мають бути гранично узагальненими. Нами очікується, що *розшукувані критерії порівняння значень В-Н* можна сформулювати через певні зв'язки та залежності об'єктів у МТО.

Сама П-С є не тільки суто загальносистемним параметром, вона стосується тих чи інших

системних чинників. Оскільки так, то потрібні такі логічні критерії, котрі враховують типи *визначеності-невизначеності*, властиві значенням саме *системних* дескрипторів та, зокрема, *системним параметрам* об'єктів. При цьому, порівнювати системи можна буде за *данним дескриптором* і за *інших рівних умов* (тобто, - за принципом «caeteris paribus»).

Із тієї причини, що для моделювання *П-С* необхідні *нетеоретико-множинні* мови і не кількісні, а суто якісні моделі, мова *МТО* також і тут може стати у пригоді. *МТО* має своєю передумовою саме *якісне, не просторове* уявлення про речі. Під якостями розуміються *внутрішні* властивості (речі визначаються своїми *внутрішніми* властивостями, а не *зовнішнім* положенням у просторі й часі) [64; 79, с. 16 – 25; 122, с. 23 – 36; 80; 75; 86 – 88]. З другого боку, *якісну трактовку* відомо під іменем *неекстенціональної*, або ж *інтенціональної*. Згідно з нею, речі можуть вважатися деякими *якостями*: річ може ототожнюватися з однією якістю, якось співвіднесеною з другою. Наприклад, одна річ може ототожнюватися з єдністю інших якостей і т. п. Об'єкт не зводиться до *обсягу поняття про нього* і аналізується як синтез якостей, за *змістом* такого поняття. Процедури конкретизації й узагальнення поняття про дану якість можна співставити конкретизацію й узагальнення самої цієї якості [116].

Використання *МТО* дозволить залучити всю дедуктивну міць тієї логіки, якою є, по суті, ця мова. Тоді можна буде встановити формальні зв'язки між *П-С* та іншими системними параметрами, робити логічні висновки щодо спрощення систем при збереженні оптимальності їх функціонування тощо.

5. Висновки.

Для моделювання простоти-складності (*П-С*) необхідно відійти від *теоретико-множинної* концепції систем, потрібні *нетеоретико-множинні* мови і не кількісні, а суто якісні моделі.

У *ЗТС* (певною мірою, хоча й за доволі жорстких умов) працюють критерії порівняння *П-С* систем через порівняння значень *ентропії-негентропії*, що характеризують ці системи. Такий підхід до систем, коли їх *П-С* оцінюється через *ентропію* та *негентропію* повинен бути узагальнений. А потім його (в його гранично узагальненому вигляді) слід розповсюдити на будь-яку систему.

Узагальнення *ентропійно-негентропійних* мір *П-С* може бути вельми ефективно проведено засобами мови *МТО* як логічного апарату *ЗТС ПВ*. Ця мова, *МТО*, відкриває сприятливі можливості для того, щоби узагальнити критерії для порівняння значень *ентропії-негентропії*. Узагальнити їх - до логічних критеріїв порівняння степенів *визначеності-невизначеності (В-Н)*. При цьому, врахувати треба ту *В-Н*, що притаманна системним дескрипторам об'єкта.

Із тієї причини, що для моделювання *П-С* необхідні *нетеоретико-множинні* мови і не кількісні, а суто якісні моделі, мова *МТО* також і тут може стати у пригоді.

6. Перспективи наукових розробок в цьому напрямку надалі.

Успішно працюючі в *ЗТС* критерії порівняння *П-С* систем через порівняння значень *ентропії-негентропії*, що характеризують ці системи, треба узагальнити. Їх необхідно узагальнити до таких логічних критеріїв, які враховують типи *визначеності-невизначеності*, властиві значенням системних дескрипторів у порівнюваних об'єктів. Ці критерії вельми перспективним буде отримати в мові *МТО*, котра служить логічним апаратом *ЗТС ПВ*. [63; 64; 79; 80; 122; 123].

Розшукувані *критерії порівняння значень В-Н* можна буде сформулювати через певні *зв'язки та залежності об'єктів у МТО*. Саме такі відношення об'єктів потрібно буде запропонувати та проаналізувати надалі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Bunge M. The Myth of Simplicity. Problems of Scientific Philosophy. Englewood Cliffs. N.Y.: Prentice-Hall, Inc. 1963.

2. Колмогоров А.Н. Три подхода к определению понятия «количество информации»//Проблемы передачи информации.–М., 1965. Т. 1. Вып.1. С. 3–11.
3. Колмогоров А.Н. К логическим основам теории информации и теории вероятностей //Проблемы передачи информации.– М., 1969. Т. 5. Вып.3. С. 3–7.
4. Звонкин А.К., Левин Л.А. Сложность конечных объектов и обоснование понятий информации и случайности с помощью теории алгоритмов. – Успехи математических наук, 1970, 25, вып. 6 (156), С. 85 – 127.
5. Goodman N. On the Simplicity of Ideas. – The Journal of Symbolic Logic, 1943, 8, № 1. P. 107 – 121.
6. Goodman N. The Logical Simplicity of Predicates. – The Journal of Symbolic Logic, 1949, 14, № 1. P. 32 – 41.
7. Goodman N. The Notes of Simplicity. - The Journal of Symbolic Logic, 1952, 17, № 3. P. 189 – 191.
8. Goodman N. Fact, Fiction and Forecast. – London. University of London. The Athlone Press, 1954. – 126 p.
9. Goodman N. Axiomatic Measurement of Simplicity. - The Journal of Philosophy, 1955, 52, № 24. P. 709 – 720.
10. Goodman N. The Test of Simplicity. – Science, 31 October, № 128, № 3331, 1958, p. 1064 – 1081.
11. Goodman N. Recent Developments in the Theory of Simplicity. – Philosophy and Phenomenological Researches, 1958, 19, № 4. P. 429 – 446.
12. Goodman N. Science and Simplicity, - Forum Lectures. Philosophy of Science. – Series 16, N.Y. Voice of America (VOA), 1974, P. 1 – 8.
13. Goodman N. The Structure of Appearance. – Dordrecht; Boston; Reidel, 1977. – 285 p.
14. Lindenbaum A. Sur la simplicité formelle des notions // Actes du congrès international de philosophie scientifique, Sorbonne, Paris, 1935. – Paris: Hermann & C^{ie}, 1936, P. 29 – 39.
15. Lindsay R.B. The Meaning of Simplicity in Physics. - Philosophy of Science, 1937, 4, № 2, p. 151 – 167.
16. Fries H.S. Logical Simplicity: a Challenge to Philosophy and to Social Inquiry. - Philosophy of Science, 1950, 17, № 3, p. 207 – 228.
17. Svenonius L. Definability and Simplicity. - The Journal of Symbolic Logic, 1955, 20, № 3. P. 235 – 250.
18. Suppes P. Nelson Goodman on the Concept of Logical Simplicity. - Philosophy of Science, 1956, 23. P. 153 – 159.
19. Lamouche A. La théorie harmonique. 1 – 7. I. Le principe des simplicité dans les mathématiques et dans les sciences physiques. – Paris: Gauthier – Villars, 1955. – 481 p.
20. Lamouche A. La théorie harmonique. 1 – 7. 4. Logique de la simplicité. – Paris: Gauthier-Villars, 1959, XIV. – 536. – XXI p.
21. Kiesow H. Von. Die Anwendung Eines Einfachheits – prinzip auf die wachrscheinlichkeitstheorie. – Archiv für Mathematische Logik und Grundlagenforschung, 1956. 4, № 1 / 2, S. 27 – 41.
22. Jeffreys H. Scientific inference. – Sec. Ed. – Cambridge: University Press. – 1957. – 236 p. P. 39.
23. Hermes H. Zum Einfachheits-prinzip in der wachrscheinlichkeitsrechnung. – Dialectica, 1958, 12, № 3 / 4. S. 317 – 331.

24. Harre R. Simplicity as a Criteria of Induction. – Philosophy, 1959, 34, № 130, p. 229 – 234.
25. Post H. Simplicity in Scientific Theories. – The British Journal for the Philosophy of Science, 1960, 11, № 41, p. 32 – 41.
26. Kyburg H. A Modest Proposal Concerning Simplicity. The Philosophical Review, 1961, Vol. 70, No 4, P. 390 – 395.
27. Ackermann R. Some Remarks of Kyburg's Modest Proposal. The Philosophical Review, 1962, Vol. 71, No 3, P. 236 – 240.
28. Hillman D.J. The Measurement of Simplicity. - Philosophy of Science, 1962, 29, № 3, p. 225 – 252. –
29. Bunge M. The Complexity of Simplicity. - The Journal of Philosophy, 1962, 59, № 5. P. 113 – 135.
30. Ackerman R. A Neglected Proposal Concerning Simplicity. - Philosophy of Science, 1963, 30, № 3, p. 228 – 235.
31. Kemeny J.G. The Use of Simplicity in induction. –The Philosophical Review, 1953, Vol. 62, No 3, P. 391 – 408.
32. Kemeny J.G. A Philosopher Looks at Science. – Princeton; New Jersey, Toronto; London; New York: D Van Nostrand Company, 1959 - 273 p.
33. Kemeny J.G. Two Measures of Complexity. - The Journal of Philosophy, 1955, 52, № 24. P. 722 – 733.
34. Kemeny J.G. A New Approach to Semantics. - The Journal of Symbolic Logic, 1956, 21.
35. Schlesinger G. Method in the Physical Science. – London: Routledge&Kegan Paul. New York: The Humanities Press, 1963. – 149 p.
36. Minkowski E. Prostota // Szkice filozoficzne. Warszawa. – Kraków, Państwowe wydawnictwo Naukowe, 1964, 1964, S. 311 – 321.
37. Davies J. T. The Simple Laws of Science and History // Critical Approach to Science and Philosophy. Edited by Mario Bunge. In Honor of Karl R. Popper. - New York: The Free Press of Glencoe. London: Collier- Macmillan. – 1964/ - 480 p.
38. Szumilewicz I. Prostota a prawda // Gdańskie Zeszyty Humanistyczne. Seria Filozofia, Gdańsk-Olina, 1966, Zeszyt 2, S. 75 – 98.
39. Бар-Хиллел И., Кашер А., Шамир Э. Меры синтаксической сложности. – Кибернетический сборник. Новая серия. Вып. 4. – М.: Мир, 1967, с. 219 – 227.
40. Mowshowitz A. Entropy and the Complexity of Graphs: I, II, III. – Bull, Math. Biophysics, 1968, 30, № 1, p. 175 – 204. № 2, p. 225 – 240; № 3, p. 387 – 414.
41. Baženov Lev B. The Property of Simplicity of Principle of Theoretical Constructions. – Scientia. Rivista internazionale di sintesi Scientifica (International Review of Scientific Synthesis), Milano, 1977, Annus LXXI, № 112, p. 674 – 685.
42. Pczczołowski T. Mala encyclopedia prakseologii I teorii organizacji. – Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, 1978. – 346 s.
43. Николис Г., Пригожин И. Познание сложного. – М.: Мир, 1990. – 334 с.
44. Уёмов А.И. Проблема построения общей теории упрощения научного знания // Логика и методология науки. IV Всесоюзный симпозиум. – Киев, июнь 1965 г. – М.: Наука, 1967. С. 81 – 85.
45. Сумарокова Л.Н. К вопросу о критериях простоты грамматических систем // Логика и

- методология науки. IV Всесоюзный симпозиум. – Киев, июнь 1965 г. – М.: Наука, 1967. С. 86 – 91.
46. Плесский Б.В., Терентьева Л.Н. К проблеме простоты физических законов // Логика и методология науки. IV Всесоюзный симпозиум. Киев, июнь 1965 г. – М.: Наука, 1967. С. 301 – 307.
47. Уёмов А. И., Сумарокова Л.Н., Дмитриевская И. В. К вопросу об измерении простоты // Методологические проблемы теории измерений. – Киев: Наукова думка, 1966. – 207 с., С. 179 – 191.
48. Сумарокова Л.Н. Логические проблемы простоты лингвистических систем. Автореф. дисс. ... канд. филос. н. Одесса, 1966. – 19 с. - В надзаг.: Одесский гос. ун
49. Сумарокова Л.Н. К вопросу о критериях простоты физических законов // Логика и методология науки. IV Всесоюзный симпозиум. – Киев, июнь 1965 г. – М.: Наука, 1967. С. 86 – 91.
50. Дмитриевская И.В. Обучение сочинениям в средней школе и структурная сложность текстов. – Учёные записки Ивановского гос. пед. ин.-та, 49. Проблемы сознания и нравственности. – Иваново: Ивановский гос. пед. ин. – т. 1967. С. 175 – 199.
51. Дмитриевская И.В. Структурная сложность текстов. Автореф. дисс. ... канд. филос. н. – Одесса, 1967. – 15 с. – В надзаг.: Одесск. гос. ун.-т.
52. Плесский Б.В. Проблема сохранения информационной ценности научного знания при упрощении. Информация в организации и проведении научных исследований. (Тез. Докл. Республ. Симпозиума. Вып. 1. Некоторые вопросы информатики). Киев: УКРНИИНТИ, 1968. С. 3 – 6.
53. Плесский Б.В. Методы упрощения систем знания и проблема сохранения информационной ценности знания при упрощении. Автореф. дисс. ... канд. филос. н. – Одесса, 1969. – 19 с. – В надзаг. Одесский гос. ун.-т.
54. Терентьева Л.Н. Онтологические предпосылки физической теории и проблемы оценки их сложности. Автореф. дисс. ... канд. филос. н. Одесса, 1970. – 23 с. - В надзаг.: Одесский гос. ун.
55. Уйомов А.І. Спрощувальні властивості відношень і міри простоти систем. – Філософські проблеми сучасного природознавства. Міжвідомчий наук. Збірник. Вип.. 27. – Київ: Вид.-во Київського ун.-ту, 1972. С. 49 – 62.
56. Уёмов А.И., Плесский Б.В., Сумарокова Л.Н. Информационные процессы в научном исследовании и проблемы их упрощения // Проблемы информатики. Заочный семинар. Вып. 3. – Новосибирск: Наука, Сибирск. Отделение, 1972, – 58 с.
57. Сумарокова Л.М. Семіотичні системи та проблеми їх складності // Філософські проблеми сучасного природознавства. Міжвідомчий наук. збірн. Вип. 27. – Київ: Вид.-во Київськ. держ. ун.- ту, 1972. С. 90 – 96.
58. Уёмов А.И. Критерии простоты и проблема истинности научного знания // Логика и методология науки. Философские вопросы естествознания. Тез. докл. На XV Всемирном конгрессе философов. – М.: Издат.-во АН СССР, 1973. В надзаг: Научн. совет по комплексн. проблеме «Филос. вопр. современн. естествознания», С. 97 – 102.
59. Уёмов А.И. Типы и критерии простоты систем. – Киев, 1973. – 20 с. (Препринт / АН УССР, Ин.-т кибернетики: РИО ИК, 73 – 19).
60. Уёмов А.И. Истина, простота, сложность. – Философские науки, 1974, № 4. С. 33 – 44.
61. Уйомов А.І., Плесский Б.В., До проблеми параметричної оцінки структурно-субстратної складності систем // Філософські проблеми сучасного природознавства. – Київ: Вид.-во КДУ, 1974, вип.. 34. – С. 3 – 11.

62. Савусін М.П. Про один варіант ентропійної міри простоти-складності систем // Філософські проблеми сучасного природознавства. Міжвідомчий наук. збірн. Вип. 34. – Київ: Вид.-во Київськ. держ. ун.- ту, 1974, С. 1 – 4.
63. Логика и методология системных исследований. – Киев – Одесса: Вища школа. 1977. – 256 с.
64. Уёмов А.И. Системный подход и общая теория систем. – М.: Мысль, 1978. – 272 с.
65. Сумарокова Л.Н. О соотношении простоты и системности в лингвистических теориях // Системный анализ и научное знание. – М.: Наука, 1978. С. 186 – 201.
66. Уёмов А.И., Савусин Н.П. Системный подход к проблеме на опазването и рационального използване на околната среда. – Народно-стопански архив. Година XXXI // Книга 3, Свищов: Изд.-во Висш. финансово стопански институт. «Д.А. Ценов». 1978, с. 302 – 308.
67. Захарчук О.Т. Связь между структурно-субстратной и субстратно-структурной энтропийными мерами простоты-сложности систем для случая бинарных иррефлексивных отношений структуры // Системный метод и современная наука. Сб. научн. трудов. Вып. 5. – Новосибирск: Изд.- во НГУ, 1979, с. 78 – 82.
68. Миловидов Г.М. Энтропийные меры сложности систем // Системный метод и современная наука. Сб. научн. трудов. Вып. 5. – Новосибирск: Изд.- во НГУ, 1979, с. 83 – 93.
69. Савусин Н.П. Субстратно-структурная простота систем и связь между её видами // Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник, 1980. – М.: Наука, 1981. – С. 303 – 314.
70. Меркулов И.П. Гипотетико-дедуктивная модель развития научного знания. – М.: Наука, 1980. – 190 с.
71. Савусин Н.П. Простота-сложность в параметрической общей теории систем. – Тез. докл. респ. школы «Математическая теория систем и рикладные исследования». – Киев: Изд.-во Обл. совета НПО Приборпром, 1981. С. 10.
72. Миловидов Г.М. К проблеме взаимоотношения между сложностью и надёжностью многослойных систем // Системный метод и современная наука. – Новосибирск: Изд.-во НГУ, 1981. С. 113 – 122.
73. Уёмов А.И. Методологические основания формализации концептуальной простоты-сложности систем в языке тернарного описания // Системные исследования в современной науке. Сб. научн. трудов. – Новосибирск: Издат.-во НГУ, 1982, с. 57 – 64.
74. Савусин Н.П. Язык тернарного описания систем как средство сравнения систем по простоте-сложности / Системный анализ и моделирование. (Тез. докл. VII -й научно-практич. конференц. 35 – 27 ноября 1985 г. Новосибирск: Изд.-во НГУ, 1985 г. С. 40 – 41.
75. Савусин Н.П. Качественное сравнение систем по простоте-сложности // Тезисы областной конференции «Системный анализ научного знания». 24 – 26 ноября 1986 г., г. Одесса: Изд.-во Одесского обл. дома полит. просвещения, 1986. С. 90 – 91.
76. Савусин Н.П. Сравнение объектов теории по сложности в языке тернарного описания // Логика и системные методы анализа научного знания. Тез. докл. к IX Всесоюзному совещанию по логике, методологии и философии науки. Харьков, 8 – 10. X. 1986. Секция I – 5. – М.: ВИНТИ, 1086. – 302 с. С.283 – 284.
77. Уёмов А.И., Савусин Н.П. Определение системных характеристик Мирового океана неконтактными методами // Сб. докл. на 4-м Всесоюзном семинаре «Неконтактные методы измерения океанографических параметров» (Москва, 2 – 22 сентября 1988 г., г. Одесса). – М.: Гидрометеиздат, 1988. С. 15 – 30.

78. Мамчур Е.А., Овчинников Н.Ф., Уёмов А.И. Принцип простоты и меры сложности. – М.: Наука, 1989. – 304 с.
79. Ujomow A., Sarajewa I., Cofnas A. Ogolna teoria systemow dla humanistow. – Wydawnictwo Universitas Rediviva, 2001. – 276 s.
80. Уёмов А.И. Свойства, системы и сложность. – Вопросы философии, 2003 г., № 6, С. 96 – 110.
81. Савусін М.П. Ентропійно-негентропійні міри простоти-складності систем // Перспективи. Соціально-політичний журнал. Серія: філософія, соціологія, політологія. № 1 (63). 2015. – Одеса: Вид.-во Південноукраїнського національного педагогічного університету ім. К.Д. Ушинського, - 2015. С. 106 – 120.
82. Савусін М.П. Порівняння значень складності систем на базі негентропійної міри різноманітності // Наукове пізнання: методологія та технологія. Науковий журнал. Серія: філософія, соціологія, політологія. – Одеса: Вид.-во Південноукраїнського національного педагогічного університету ім. К.Д. Ушинського, 2015. У друці.
83. Савусин Н.П. Критерии сравнения простоты-сложности систем в языке тернарного описания // Философ Уёмов. Biblioteka dialogu. Под ред. Анджея Горальского и Арнольда Цофнаса. – Warszawa: Wydawnictwo Universitas rediviva, 2014. - 374 с. С. 239 – 240.
84. Савусін М.П. Філософські й теоретико-системні передумови критеріїв порівняно більшої визначеності об'єктів у мові тернарного опису (МТО). // Перспективи. Соціально-політичний журнал. Серія: філософія, соціологія, політологія. № 4 (62). 2014. – Одеса: Вид.-во Південноукраїнського національного педагогічного університету ім. К.Д. Ушинського, 2014. С. 45 – 57.
85. Савусін М.П. Складність-простота системи як визначеність-невизначеність у значенні системного дескриптора // Перспективи. Соціально-політичний журнал. Серія: філософія, соціологія, політологія. № 2 (64). 2015. – Одеса: Вид.-во Південноукраїнського національного педагогічного університету ім. К.Д. Ушинського, 2015. С. 107 – 120.
86. Уёмов А.И. Основы формального аппарата параметрической общей теории систем // Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник 1984. – М.: Наука, 1984, С. 152 – 180.
87. Avenir I. Uyemov. The Language of Ternary Description as a deviant logic. Boletin da cociedade Paranaense de Matematica: Editora UFPR. 1-2 as, V.15 n 1/2, 1995; II-(2s). V.17, 1/2 (1997); III - V.18, N 1-2, 1998.
88. Avenir Uyemov. The Ternary Description Language as a formalism for the Parametric General System Theory; Part 1—Int. J. General Systems, - 1999 OPA, N.Y., Vol. 28 (4-5). Part II—2002, Vol. 31 (2), p.p.131 - 151.
89. Савусин Н.П. Формализация определения системы средствами новой версии ЯТО // Проблемы системных исследований. Межвузовский сб. научн. трудов. – Новосибирск: Изд.-во НГУ, 1985. С. 89 – 96.
90. Бертольд К., Бертольд Э. Энтропийная мера сложности систем // Системный метод и современная наука. Сб. научн. трудов. Вып. 5. Новосибирск: Изд.-во НГУ, 1979. – С. 73 – 82.
91. Миловидов Г.М. Энтропийные методы снижения сложности систем управления // Тез. докл. к I-й Всесоюзной научно-технической конференции молодых учёных и спец. «Управление производством и автоматизированные системы управления»... (16 – 18 апр. 1980 г., г. Одесса). Изд.-во ЦНИИТЭИ Пищепрома, г. Одесса, 1980. С. 15 – 16.
92. Савусин Н.П. Типы простоты-сложности систем // Тез. докл. к I-й Всесоюзной научно-технической конференции молодых учёных и спец. «Управление производством и

автоматизированные системы управления»... (16 – 18 апр. 1980 г., г. Одесса). Изд.-во ЦНИИТЭИ Пищепрома, г. Одесса, 1980. С. 17 – 18.

93. Уйомов А.І., Дьяков В.А. Методи спрощення в біологічних системах // Філософські проблеми сучасного природознавства. Міжвідомчий наук. збірн. Вип. 26. – Київ: Вид.-во Київськ. держ. ун.- ту, 1972. С. 3 – 15.

94. Уёмов А.И., Савусин Н.П. Теоретико-системный анализ структуры целевых комплексных программ освоения Мирового океана // Экономика моря. Сб. научн. трудов. – Киев: Изд.-во АН УССР, 1982. С. 29 – 36.

95. Савусин Н.П. Системный подход к анализу деятельности // Системный метод и современная наука. Сб. научн. трудов. Вып. 5. Новосибирск: Изд.-во НГУ, 1979. С. 11 – 21.

96. Савусин Н.П. Форма представления знаний о процессах, удобная, для генерации концептуальных моделей мышления // Тез. докл. и сообщений к Всесоюзному семинару «Интеллектуальные системы», 3 – 5 октября 1989 г. Часть I. Интеллектуальные системы и формы представления знаний. – Новосибирск: СО АН СССР. 1989. С. 30 – 32.

97. Параметрическая общая теория систем и её применения. Сб. трудов, посвящённый 80-летию проф. А.И. Уёмова. – Одесса: «Астропринт», 2008. - 248 с.

98. Уёмов А.И., Штаксер Г.В. К проблеме построения измерительной шкалы для определения целостности систем // Системные исследования. Ежегодник 2002. М.: Наука, 2004. С. 7 – 33.

99. Савусін М.П. «Шляхи підвищення цілісності систем на базі загальної теорії систем (ЗТС)» // Наукове пізнання: методологія та технологія. Науковий журнал № 2 (29), 2012. Серія: філософія, соціологія, політологія. Одеса, 2013. С. 144 – 150.

100. Савусін М. П., Уйомов А.І. та інші «Проект учнівської навчально-виховної цільової комплексної програми по запобіганню міжнаціональним конфліктам у шкільному середовищі» (ЦКП «Міжнаціональна гармонізація»). - www.vimo.od.ua .

101. Савусін М.П. Просте і складне. // Філософський словник. Друге видання (переробл. і доповн.). – Київ: Голов. ред. Укр. радянськ. енцикл. , 1986. – 800 с. С. 545.

102. Уйомов А.І., Савусін М.П. Велика система. // Філософський словник. Друге видан. (переробл. і доповн.). – Київ: Голов. ред. Укр. радянськ. енцикл., 1986. – 800 с. С. 63.

103. Савусін М.П., Пеняєв С.М., Радченко Е.В.: «Прогноз географічної ситуації в Україні на базі системних параметрів. На допомогу керівникам географічних секцій Малої академії наук» // Географія та економіка в сучасній школі. № 9. – 2013 р. С. 34 – 36. ([http:// www.pedpresa.com.ua](http://www.pedpresa.com.ua)).

104. Уйомов А.І., Савусін М.П. Системний підхід. // Філософський словник. Друге видан. (переробл. і доповн.). – Київ: Голов. ред. Укр. радянськ. енцикл. , 1986. – 800 с. С. 628 - 629.

105. Савусін М. П. Системное исследование процедур формирования целевых комплексных программ. // [126, с. 107 – 117].

106. Савусін М.П., Уйомов А.І. Заходи по запобіганню міжнаціональних конфліктів Одеським рухом // Народний рух України: місце в історії та політиці. Тези доповідей Першої Всеукраїнської конференції. – Одеса, 1994. – С.79-81.

107. Кайберг Г. Вероятность и индуктивная логика. – М.: Прогресс, 1978. – 376 с., С. 229 – 236.

108. Плесский Б.В., Сумарокова Л.Н., Уёмов А.И. Элементарные отношения и их число в системах // Проблемы формального анализа систем. – М.: Высшая школа, 1968. С. 145 – 150.

109. Уёмов А.И. Моделирование структуры систем, выраженной многоместными отношениями в символике языка тернарного описания // Системный метод и современная наука (сб. научн. трудов). Вып. 4. - Новосибирск: Изд.-во НГУ, 1976. С. 3 – 14.

110. Уёмов А.И. Логические основы метода моделирования. – М.: Мысль, 1971. – 312 с.
111. Уёмов А.И. Общая теория систем. Аналогический и параметрический варианты. – Природа, 1975, № 11. С. 12 – 17.
112. Бердников В.Ф. та інші. До проблеми чіткості та унікальності систем // Філософські проблеми сучасного природознавства. Міжвідомчий наук. збірн. Вип. 34. – Київ: Вид.-во Київськ. держ. ун.-ту, 1974, с. 1 – 4.
113. Дмитревська І.В. Інформаційна цінність описових текстів // Філософські проблеми сучасного природознавства. Міжвідомчий наук. збірн. Вип.. 27. – Київ: Вид.-во Київськ. держ. ун.-ту, 1972. С. 82 – 89.
114. Дмитревская И.В. Научный текст: Опыт системологического исследования / Ивановский гос. унт, Иваново, 1981. – 246 с. – Рукопись деп. В ИНИОН АН СССР, 14.10.80. № 8770 Деп.
115. Захарчук О.Т. Связь между структурно-субстратной и субстратно-структурной энтропийными мерами простоты-сложности систем для случая бинарных иррефлексивных отношений структуры // Системный метод и современная наука. Сб. научн. трудов. Вип. 5. – Новосибирск: Изд.-во НГУ, 1979, с. 78 – 82.
116. Савусин Н.П. Моделирование процедуры обобщения понятий средствами языка тернарного описания (ЯТО) // Філософія і соціологія в контексті сучасної культури. Збірн. наук. праць. – Дніпропетровськ: РВВ ДНУ, 2001. – 272 с. С. 180 – 187.
117. Уёмов А.И., Коздоба А.Г., Савусин Н.П., Товбис А.С. Принципы построения языка тернарного описания как языка моделирования систем // Логические и методологические проблемы анализа языка. Тез. докл. республ. симпоз. – Вильнюс: Изд.-во Вильнюсск. гос. ун.-та, 1976. – 129 с. С. 84 – 86.
118. Уёмов А.И., Савусин Н.П. Уровни решения проблемы защиты окружающей среды // Взаимодействие общества и природы как глобальная проблема современности. Тез. теоретич. конф. – М. - Обнинск: Изд.-во ВНИИСИ. - 230 с. С. 64 – 67.
119. Уёмов А.И. Анализ операций как средство изучения динамики систем // Философия: вопросы методологии и логики. Научн. труды Лат. Ун.-та. – Рига, 1990. – Вып. 551. С. 143 – 170.
120. Уёмов А.И. и др. Философия науки: системный аспект. - Одесса: «Астропринт», 2010. - 360 с.
121. Уёмов А.И. Метафизика. Учебное пособие. - Одесса: «Астропринт», 2010. - 260 с.
122. Уёмов А.И. Системные аспекты философского знания. – Одесса: Студия «Негоциант», 2000. – 160 с.
123. Уёмов А.И. Теоретические основания и прикладное значение системного подхода// Проблемы методологии и современная наука. - Кишинев: Штиинца, 1988 – С. 47-84.
124. Егоров Ю.Л. Об объективных основаниях сложности. – Философские науки, 1971, № 3. С. 12 – 25.
125. Урсул А.Д. Информация. Методологические аспекты. – М.: Наука, 1971. – 296 с.
126. Бирюков Б.В., Тюхтин В.С. О понятии сложности. // Логика и методология науки. 1У Всероссийский симпозиум. – Киев. Июнь 1965 г. _ М.: Наука, 1967. С. 218 – 225.
127. Сухотин А.К. К вопросу об информационной ёмкости знания. // Методологические вопросы естествознания. - Томск: Изд.-во Томского ун.-та, 1970. С. 114 – 120.
128. Слемнев М.А. Простое и сложное в природе и познании. – Минск: Наука и техника, 1976. – 114 с.

129. Рабик В.М. Вопросы описания и оптимизации структур сложных систем. Автореф. дисс...канд. т. н. - Киев, 1975. – 24 с. В надзаг.: РИО ИК АН УССР.
130. Дубров Я.А. Математические основания оценки сложности объектов. (Тез. Докл. XXI Украинской республ. научно-технич. конф., посвящ. 50-летию образования СССР, Дню радио и Дню связиста. Секция системологии). – Киев: Укр. НИИТИ, 1972, вып.1. С. 7.
131. Дубров Я.О., Рабик В.М. До теорії векторної складності. // Економіко-математичні методи управління: Ефективність виробництва. – Київ: Вид.-во Ін.-ту економіки АН УРСР, 1974. - 174 с. С. 21 – 29.
132. Шкода В.В. О понятии разнообразия. – Философские науки, 1971, № 4. С. 75 – 79.
133. Ковалёв В.И. Философское содержание и методологическая функция понятия информации. Автореф. дисс....канд. филос. н. – Саратов, 1972. – 24 с. В надзаг.: Саратовский гос. ун.-т.
134. Тюхтин В.С. Теория автоматического распознавания и гносеология. – М.: Наука, 1976. – 190 с.
135. Готт В.С., Тюхтин В.С., Чудинов Э.М. Философские проблемы современного естествознания. – М.: Высшая школа, 1974. – 264 с.
136. Эшби У. Росс. Введение в кибернетику. – М.: Изд.-во иностр. Лит.-ры, 1959. – 432 с.
137. Бонгард И.М. О понятии «полезная информация» // Проблемы кибернетики. Вып. 9, 1963. – М.: Гос. издат. физ.-мат. лит.-ры, 1963, с. 71 – 102. С. 73.

Самчук Лариса Сергіївна – аспірантка кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Державного закладу «Південноукраїнського національного педагогічного університету імені К. Д. Ушинського»

УДК 378:773.2

МОВНА ОСВІТА У СОЦІОКОМУНІКАТИВНОМУ АСПЕКТІ

У статті здійснено аналіз особливостей мовної освіти в Україні у межах соціокомунікативного підходу. Визначено роль соціокомунікативного підходу для розуміння механізмів становлення і функціонування освіти як соціального інституту. Встановлено, що соціокомунікативний підхід передбачає розгляд освіти як системи комунікації, взаємодії учасників навчального процесу як форму соціалізації людини у контексті культури.

Ключові слова: *освіта, мовна освіта, соціокод, соціокомунікативний підхід, нова парадигма освіти, міжкультурна комунікація, мова, соціальний інститут, система освіти.*

ЯЗЫКОВОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В СОЦИОКОММУНИКАТИВНОМ АСПЕКТЕ

В статье произведен анализ особенностей языкового образования в Украине в рамках социокоммуникативного подхода. Определена роль социокоммуникативного подхода для понимания механизмов становления и функционирования образования как социального института. Установлено, что социокоммуникативный подход предполагает рассмотрение образования как системы коммуникации, взаимодействия участников учебного процесса как форму социализации человека в контексте культуры.

Ключевые слова: *образование, языковое образование, социокод, социокоммуникативный подход, новая парадигма образования, межкультурная коммуникация, язык, социальный*

институт, система образования.

LANGUAGE EDUCATION IN SOCIO-COMMUNICATIVE ASPECT

In this article analyzed the peculiarities language education in Ukraine within the socio-communicative aspect. Determines the role socio-communicative approach to understanding the mechanisms of formation and functioning of education as a social institution. Established something socio communicative approach involves consideration of education as a system of communication, interaction of participants of the educational process as a form of socialization in the context of culture.

Key words: *education, language education, sociocode, socio-communicative approach, a new paradigm of education, intercultural communication, language, social institution, the education system.*

Постановка проблеми. Українське суспільство демонструє непереборне прагнення увібрати прогресивний досвід європейської і світової освіти та водночас не втратити цінних національних надбань, що стосується насамперед вищої університетської освіти. Ступінчаста система освіти в Україні (бакалаврат – магістратура) вже тепер посилює міжнародну мобільність студентів, полегшує інтеграцію українських вишів у європейську систему освіти. Тенденції розвитку системи мовної освіти напряму залежать від процесів, що відбуваються у нашій країні та світі. Сучасні соціокультурні зміни у суспільстві мають нелінійний характер. Під впливом глобальних змін модернізується освіта, змінюються її пріоритети. Соціокомунікативний підхід стає основою для формування мовної особистості. З огляду на це, постає питання теоретичної інтерпретації соціокомунікативного підходу до вивчення мовної освіти в Україні.

Метою нашої статті є аналіз предметного поля соціокомунікативного підходу до вивчення мовної освіти. Мета окреслила розв'язання таких **завдань**: 1) дослідити особливості мовної освіти з точки зору соціальної філософії; 2) визначити взаємозв'язок між освітою і суспільством у межах соціокомунікативного підходу; 3) проаналізувати роль соціокомунікативного підходу до дослідження мовної освіти в Україні.

Необхідність переосмислення світоглядно-ціннісних основ сучасного освітнього простору обґрунтована у фундаментальних працях В. Андрущенка, Б. Гершунського, П. Гуревича, І. Прокопенка, М. Романенка, В. Розіна. Інноваційні тенденції в освіті докладно проаналізовані Ж. Аллаком, Н. Бурбулесом, А. Джуринським та ін. Водночас, на сьогодні бракує комплексних досліджень специфіки соціокомунікативного аспекту мовної освіти у вітчизняному соціокультурному просторі.

Мовна освіта як процес залежить від життя суспільства, від управління його соціальним розвитком; з іншого боку, результат мовної освіти ставить суспільство у його розвиток у залежність від себе, своєї ефективності. На наш погляд, очевидно є необхідність забезпечення таких механізмів функціонування української мовної освіти, які гарантували б стабільність її суспільного здійснення і вектора подальшого розвитку.

Згідно з постулатами соціокомунікативного підходу, суб'єктами комунікаційної взаємодії є комунікант – автор коду, який здійснював процес кодування, присвоюючи знаку певний смисл і включаючи його в контекст історичної соціокультурної ситуації, та реципієнт, що дешифрує смисл знака-символа, підбираючи лінгво-соціокультурний код з метою адекватного пізнання семантичної складової інформаційного повідомлення [6, с. 11].

В основі соціокомунікативного підходу лежить ідея універсальної теорії інформації та комунікації, що бере свій початок ще від праць Р. Ескарпі й творчо осмислюється упродовж ХХ ст. представниками різних шкіл.

Соціокультурний підхід набуває особливої актуальності у сучасних процесах гуманізації та гуманітаризації вищої освіти. Вища школа здійснює передання культурних норм, прийнятих у суспільстві, й тим самим покладає межі для природних проявів людської натури чи

властивостей соціальної групи, які не відповідають певним нормам, і таким чином виявляють вплив школи на спосіб життя людини. Крім трансляції норм, освіта – це спосіб культурної регуляції людської діяльності, що здійснюється через систему цінностей. На підставі цінностей суспільства і людини відокремлюють добре від поганого, правду від брехні, прекрасне від потворного тощо. Отже, освіта має вплив на суспільство та особистість не лише як система взаємопов'язаних елементів або особливий вид діяльності, але також як соціокультурний феномен.

Як зазначає В. В. Чепак, розглядаючи підходи, наявні в соціології щодо вивчення освіти, не можна не розглянути тих, що були започатковані та сформульовані за останні 20 років. Їх можна вважати, якщо не інноваційними, то принаймні неординарними. Спробу здійснив у 1990-х роках В. В. Нечаєв [6, с. 10]. Його намір полягав у тому, щоб поряд із соціокультурним підходом обґрунтувати соціосеміотичний, або, згідно з авторським визначенням, соціокомунікативний підхід до освіти.

Соціокомунікативний підхід передбачає розгляд освіти як системи комунікації, взаємодії учасників навчального процесу як форму соціалізації людини у контексті культури. У такій проекції навчальний процес є сукупністю опосередкованих соціальним середовищем взаємодій індивіда й елементів культури, що трансформовані викладачем у діяльнісно реалізовані освітні програми. Якщо аналізувати освіту з позицій символічного інтеракціонізму, соціолінгвістики, семантики, семіотики й інших сучасних напрямів соціальної думки, то її можна розглядати за допомогою поняття «соціокод», яке має пояснити взаємозалежність трансляції набутого досвіду та форми освіти в різних цивілізаціях [5, с. 85].

Глибокі культурно-генетичні зв'язки освіти, конструкти розуміння механізмів становлення і функціонування освіти як соціального інституту розкривають соціокомунікативний підхід. В умовах надзвичайно прискореного взаємовпливу етнокультур і взаємодії дисциплінарних областей знання різко виникає потреба в осмисленні можливостей взаємної експлікації знакових систем, досягненні символічного універсалу. Говорячи про необхідність дослідження освіти в соціальному контексті, соціолог спочатку констатує наявність двох підходів, що вже мали місце у рамках такого аналізу. Як такі, В. Нечаєв відзначає соціокультурний та інституціональний підходи. Але, на його думку, їх недостатньо для виявлення механізму становлення та функціонування освіти як соціального інституту. Новий підхід автор називає соціокомунікативний [5, с. 85].

В. Нечаєв стверджує, що в разі підходу до освіти з позицій символічного інтеракціонізму, соціолінгвістики, семантики, семіотики та інших сучасних напрямків соціальної думки її можна розглядати за допомоги соціокоду – поняття, що дає змогу відображати, як у різних цивілізаціях транслують накопичений досвід (без чого осмислити освіту, на переконання автора, просто неможливо). Оскільки соціокод створено в різних формах, остільки освіта на кожному новому етапі свого розвитку послідовно набуває різних форм. Так, у традиційному суспільстві вона представлена переважно у формі духовного наставництва, потім на зміну їй приходить школа з мультидисциплінарним навчанням тощо [5, с. 85-86].

Взаємозв'язок між освітою і суспільством у межах соціокомунікативного підходу потребує особливого вивчення. Досвід теоретичної рефлексії цього проблемного поля в свою чергу свідчить про плідність інтеграції теоретичних зусиль соціальної філософії і філософії освіти. Особливо це торкається розгляду філософсько-освітніх проблем в сучасних ускладнених соціокультурних контекстах. На наднаціональному рівні ці контексти створюються суспільними

трансформаціями постіндустріального зразка, глобалізаційними процесами, екологічними викликами, загостренням проблем війни і миру, гарантування дотримання прав людини і демократичних норм співіснування. На національному рівні описана вище контекстуальність ускладнюються через необхідність урахування конкретних умов і обставин життєдіяльності сучасних соціумів, які мають різну історію, але водночас є включеними до спільного цивілізаційного процесу. Соціальний, культурний і духовний поступ людства відбувається

через подолання складнощів, обумовленими духом часу та його рамковими умовами, чому в невеликій мірі сприяють освітні та виховні практики [2, с. 187].

У рамках соціокомунікативного підходу освіту розглядають як складний культурно історичний процес, «в перебігу якого мозаїчно, тонкими нашаруваннями йшла еволюція культурних форм спадкоємності досвіду» [5, с. 90]. В. Нечаєв називає такий підхід соціокомунікативним, позаяк перехід від одного етапу інституційного розвитку освіти до іншого відбувається кожного разу через нові засоби комунікації та інформаційної взаємодії (мова, письмовий текст, інформаційні технології як засіб комунікації). Актуалізація в аналізі освіти як соціального інституту соціокомунікативного підходу значно зміцнює позиції соціології освіти. У цілому соціокомунікативний підхід може сприяти істотному збагаченню теоретичних аспектів соціології освіти [5, с. 90].

Мова – це комунікативний портал, а іншомовне знання – засіб взаємодії із зовнішнім світом, взаємовплив культурного і економічного розвитку націй. Розкриття потенціалу мовної освіти, забезпечення реалізації цим соціально-культурним інститутом своїх суспільних функцій повною мірою і на основі цілеспрямовано організованої міжкультурної комунікації і сформованого міжкультурного середовища, у свою чергу, дозволять прискорити економічні перетворення, полегшити процес інтеграції нашої держави у світове співтовариство.

Мовна освіта як система є сукупністю соціальних інститутів, діяльність яких спрямована на вивчення рідної та нерідної мов. Це ієрархічно організована система, із різнорідними елементами, системою управління. Примітно, що демократичні перетворення у нашій країні, збільшення об'ємів міжкультурної інформації і присутність її носіїв спонтанно формують культурно-мовний клімат, сприяють підвищенню лінгвістичної грамотності населення. Оскільки мовна цінність більшості суспільних процесів і соціально-управлінських мір по їх регулюванню залишається непоміченою, формування міжкультурного мовного середовища на макросоціальному рівні залишається спонтанним, хаотичним.

Хоча необхідність модернізації мовної освіти сьогодні все відчутніше сприймається українським суспільством і керівництвом, усвідомлення зв'язку між соціальним і навчальним у його комунікативному змісті ускладнене, зокрема через традиційне схоластичне ставлення до освітніх технологій.

Нова парадигма освіти являє собою багатоаспектний комплексний феномен, в якому традиційна освіта взаємодіє з інноваційною. При цьому взаємодія здійснюється через розвиток аксіологічного потенціалу особистості, орієнтованого на гуманістичну доміную. Взаємодія традицій і інноватики в освіті представляє новий рівень гуманізації. Причому обидві форми освіти не вступаючи в суперечність одна з одною, лише взаємодоповнюють і збагачують ідею ефективної соціалізації особистості. Згідно з положеннями нової парадигми освіти, в якості пріоритету вищої освіти є орієнтація на інтереси особистості, адекватні сучасним тенденціям суспільного розвитку. Відповідно до визначених напрямів реформування освітньої системи визначена загальна мета професійної підготовки – реалізація особистісно-орієнтованого підходу до навчання, оптимізація навчально-виховного процесу, підготовка конкурентоспроможного фахівця [3, с. 142].

У контексті світових перетворень Україна має активну позицію: вона інтегрується з світовою спільнотою, будує ринкову економіку, реформує систему освіти, в якій на перший план виходить людина, яка володіє значно більшим ступенем свободи і відповідальності. Незважаючи на складні соціально-економічні умови, система освіти України формується у напрямках збільшення диференційованості, варіативності, інтегрованості освітніх програм, гуманітаризації.

Контекстом для розуміння фундаментальних основ інтеракції є також філософські трактування про духовну сутність людини, про діалогічний спосіб її існування і виживання в історичному й культурному вимірах. Ці ідеї допомагають по-новому відчувати людське в людині, взаємовідношення людини та реальності, вибудовуючи своєрідну діалогічну картину світу. Взаємодія людини із навколишнім середовищем і людьми дозволяє їй не лише актуалізувати

свій внутрішній потенціал, але й поповнити його на структурному, змістовому, ціннісному й смислового рівнях. Вхідження у цей процес робить можливим співставляти думки, почуття, емоції й вчинки індивідуумів у ході спілкуванні за різних обставин, що є квінтесенцією його самопізнання, саморегуляції, самореалізації. Так, ще свого часу, видатний німецький мовознавець і філософ В. фон. Гумбольдт зазначав, що вивчення мови не є кінцевою метою, а слугує засобом пізнання людиною самої себе, тобто мова виступає носієм інформаційних повідомлень, а мовлення – суб'єктивним транслятором цих повідомлень [1, с. 283].

Одним із постулатів сучасної парадигми освіти є перехід від концепції «хороша освіта на все життя» до розуміння необхідності освіти крізь усе життя. Вивчення мови і культури, міжкультурна комунікація формує більш відкрите для розуміння різних народів і культур суспільство, виховує взаємоповагу і толерантність. Мета національного виховання полягає у формуванні свідомого громадянина, патріота, отриманні молодим поколінням соціального досвіду, високої культури міжнаціональних відносин.

Як зазначає М. М. Міщенко, культурою зумовлено те, що українська освіта не вузько спеціалізована, технологічна та утилітарна, як в західноєвропейських країнах, а схильна до світоглядних та гуманітарних аспектів [4, с. 283-284]. Потреба створення національно орієнтованої системи може бути вирішена шляхом залучення національних соціокультурних підвалин функціонування та розвитку освіти. Українське суспільство мусить мати систему ціннісних орієнтацій, ідеологічних координат, серцевиною яких є українська національна ідея. Загальнолюдські цінності мають постійний характер та є зразком поведінки для всіх людей.

Отже, мовна освіта як система є сукупністю соціальних інститутів, діяльність яких спрямована на вивчення рідної та нерідної мов. Вивчення мови і культури, міжкультурна комунікація формує більш відкрите для розуміння різних народів і культур суспільство, виховує взаємоповагу і толерантність. Соціокомунікативний підхід передбачає розгляд освіти як системи комунікації, взаємодії учасників навчального процесу як форму соціалізації людини у контексті культури. Нова парадигма освіти являє собою багатоаспектний комплексний феномен, в якому традиційна мовна освіта взаємодіє з інноваційною.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры / Вильгельм фон Гумбольдт, пер. с нем. М.И. Левина и др. – М.: Прогресс, 1985. – 451 с.
2. Култаєва М. Д. Суспільне покликання філософії освіти у сучасних соціокультурних контекстах / М. Д. Култаєва // Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди. Філософія. – 2014. – Вип. 42. – С. 186-194.
3. Кучера І. В. Ціннісні виміри освіти в сучасному соціумі / І. В. Кучера // Актуальні проблеми трансформації моральних цінностей сучасного українського суспільства : матеріали доповідей та виступів Всеукр. наук.-практ. конф., 10–11 травня 2010 р. – Івано-Франківськ : Симфонія форте, 2010. – С. 141–143.
4. Міщенко М. М. Філософія освіти: соціокультурний вимір / М. М. Міщенко // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – 2015. – Вип. 60. – С. 278–286.
5. Нечаев В. Я. Новые подходы в социологии образования / В. Я. Нечаев // Социс. –1999. – №11 –С. 84–91.
6. Чепак В. В. Предметне поле соціології освіти: множинність теоретичних інтерпретацій / В. В. Чепак // Наукові праці [Чорноморського державного університету імені Петра Могили]. Сер. : Соціологія. – 2012. – Т. 201, Вип. 189. – С. 7–12.

© *Стоянова Л. Л.*

Стоянова Линда Леонидовна – аспирант кафедры философии, социологии и социокультурного менеджмента Государственного учреждения «Южноукраинский национальный педагогический университет им. К. Д. Ушинского», Одесса

УДК 130.2. - 316.32

КОНЦЕПТУАЛЬНО - ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ "ЭЛИТЕ" И "ТВОРЧЕСКОЙ ЭЛИТЕ "

В статье рассматриваются и раскрываются содержательная и смысловая характеристики понятий "элита" и "творческая элита" на основании концептуально - исторических представлений. Обосновывается, что функциональные особенности представителей элит являются той организующей силой, которая делает любое общество целостной социокультурной системой.

Ключевые слова: теория элит, элитарность, элита, творческая элита.

КОНЦЕПТУАЛЬНО - ІСТОРИЧНІ УЯВЛЕННЯ ПРО "ЕЛІТУ" ТА "ТВОРЧУ ЕЛІТУ"

В статті розглядаються і розкриваються змістовні характеристики поняття "еліта" та "творча еліта" на основі концептуально - історичних уявлень. Обґрунтовується, що функціональні особливості представників еліт являються тою організуючою силою, яка робить кожне суспільство цілісною соціокультурною системою.

Ключові слова: теорія еліт, елітарність, еліта, творча еліта.

CONCEPTUAL - HISTORICAL PRESENTATION OF "ELITE" AND "CREATIVE ELITE"

This article discusses and disclosed meaningful and semantic characteristics of the concepts of "elite" and "creative elite" on the basis of the conceptual - historical representations. It is proved that the functional characteristics of elite representatives are of the organizing force that makes any society holistic socio-cultural system.

Keywords: elite theory, elitism, elite, creative elite.

Актуальность исследования. Современный мир культуры проявляет особый интерес к представителям элиты и, в особенности, творческой элиты, имеющих высокие личностные творческие качества и достоинства, выдающиеся достижения в художественном творчестве, и все это связано с постоянным поиском новых высоких образцов и ориентиров для культуры и культуры общества в целом на протяжении всей истории ее становления.

Элита, как социальный субъект, сохраняющий существующие ценности либо формирующий новые, определяет, в конечном счете, судьбу того сообщества, к которому принадлежит. В социокультурном универсуме наличие и поведение представителей элиты играет определяющую роль.

Актуальность исследования определена потребностью раскрыть особый духовно - преобразовательный мир творческой элиты, одной из важнейших составляющих которой является сфера не только художественного творчества, но и основание для формирования особого социального пространства.

Степень разработанности проблемы. Выявление сущности элиты имеет свою историю. Первые трактовки были даны еще в Древности. В учении Конфуция, Платона, Аристотеля были заложены основы ценностного подхода к пониманию элиты, и определяется, что элита включает лучших из лучших всех тех, кто обладает такой добродетелью, как мудрость и справедливость. Значительное влияние на формирование элитарных теорий осуществили идеи Н. Макиавелли и Ф. Ницше. Современное понимание элиты складывается в конце XIX - начале XX вв., когда **В. Парето** вводит термин "элита". Цивилизационный подход к элите

характерен для П. А. Сорокина, а особенно четко цивилизационный вариант элитаризма сформулирован А. Дж. Тойнби, опиравшемся на труды Н. Я. Данилевского, О. Шпенглера, А. Бергсона.

Анализ связи элиты и масс посвящены работы Г. Лебона, В. Парето, Г. Моски. В рамках рассмотрения взаимоотношения элиты и общества следует назвать работы Р. Михельса (концепция «массового общества»), Р. Миллса, Т. Веблена, А. Винера. Из отечественных работ в этой области большое значение имеют труды П. Сорокина, рассматривавшего феномен элиты в рамках стратификационного подхода работы В. Бакштановского, В. Б. Голофаства, Ю. А. Левады.

Философский анализ феномена творческой элиты, понимаемой не только в качестве составной части иерархической структуры общества, но и как идеи духовного совершенствования человека, берет свое начало в трудах Пифагора и Платона, рассматривавших данную иерархию как производную от духовных, и в том числе нравственных качеств личности. Концепция Платона развита философами последующих эпох, такими как Аристотель, Сенека, Плотин, Прокл, средневековых – Августин, Фома Аквинский, Роджэр Бэкон, Возрождения и Нового времени – Н. Макиавелли, Дж. Бруно, Ф. Бэкон, Т. Гоббс, Пикоделла Мирандола, Эразм Роттердамский, Дж. Локк, Леонардо да Винчи, Дж. Вазари, Скалигер; Новейшего времени – И. Г. Фихте, А. Шопенгауэр, Л. Фейербах, Ф. М. Достоевский, В. С. Соловьев, П. Тейяр де Шарден, Дж. Дьюи, К. Ясперс, М. Хайдеггер, Ж. П. Сартр, М. Янг и другие

Наибольшее влияние на разработку проблемы элиты в обществе оказали работы И. Канта, Ж. Руссо, Ф. Шеллинга, Ф. Ницше, каждый из которых репрезентировал идею исторической миссии человеческого разума. Анализ феномена элиты как творческого активного меньшинства в контексте развития культуры и цивилизации, сделан в работах О. Шпенглера и А. Тойнби. Важная роль в развитии понимания творческой элиты принадлежит также Н. А. Бердяеву и Х. Ортега-и-Гассету.

Существенное значение для осмысления феномена творческой элиты в контексте созидательной роли культуры в формировании личности посвящены работы М. М. Бахтина, В. С. Библеар, А. Ф. Лосева, В. В. Розанова, М. С. Кагана, Д. С. Лихачева, Г. С. Батищева, а также М. Вебера, Ю. Хабермаса и других. В работах Ф. Шлегеля, Л. Н. Толстого, С. Н. Булгакова, Т. Адорно, Г. Маркузе, М. Хоркхаймеар и других, затрагивающих проблематику творческой элиты, противопоставляется «массовое» и «элитарное» искусства. В исследовании духовно - творческой элиты, в частности, Л. Васильева выделяет такие основные объекты исследования как «элита», «информация», «ценности», и подчеркивает, что выбор этих трех объектов обусловлен определенными характеристиками творческой элиты.

Нерешенные части проблемы. Необходимо отметить, что социально-философские работы, исследующие феномен элиты и творческой элиты немногочисленны. Феномен творческой элиты как основание для формирования особого социального пространства является малоисследованным в целом.

Цель данного исследования исходит из задачи рассмотреть концептуально - исторические представления об "элите" и "творческой элите" раскрыть их как понятия. Выявить и обосновать роль творческой элиты в структурировании общества и влияние на становление особого социального пространства.

Основное содержание. В каждом социально - историческом обществе есть определенные личности, которые всей своей жизнедеятельностью демонстрируют особые личностные качества в достижении тех или иных высот в социальной иерархии общества, и, в особенности, это касается личностей творческой среды. Их относят к представителям элиты, такого социального образования, которое есть в любом человеческом обществе. В человеческом сообществе элита, прежде всего, связана с выработкой норм и ценностей, служащих определенной регламентацией для общественной системы и ее развития, ориентирующих ее на движение в определенном направлении.

Обращение же к проблематике элиты и творческой элиты особенно актуально в современности, так как ведутся поиски тех оснований общества, которые сделают его устойчивым и имеющим потенциал к определенной стабильности. Как отмечает, в этой связи, С. И. Шелонаев, актуальность рассмотрения феномена творческой элиты связана с тем, что данная тема практически не рассматривалась в ракурсе именно определенных школ и направлений в художественном творчестве. Без творческой элиты же невозможен ни расцвет культуры, ни образование, с позицией и качественным потенциалом творческой элиты связаны и вопросы самосознания нации, качество общения, сама нравственно-духовная атмосфера в обществе [1].

На данный момент сложились и состоялись концепции и теории элит, которые имеют свои представления о данном социальном институте. В XXI столетии теорию элит возможно рассматривать в более широком социальном контексте, нежели это делалось ранее. Теория элит на основании интеграции наук делает возможным изучения элиты, основываясь на представлении о системности и упорядоченности исторически сложившегося общества, его определенной упорядоченности и эволюции. Это дает возможность соединить научные методы и выводы из таких наук как философия, социология и современное естествознание, и это позволяет исследовать строение элиты, связи между ее элементами, закономерности функционирования, применяя положения и принципы обобщений различных наук.

В анализе для формирования представлений об элите и творческой элите, в частности, как целостных феноменов, становится необходимым выделение таких качественных характеристик, которые носили бы объективный характер, не зависящий от субъективных склонностей и предпочтений различных исследователей.

В социальной философии и социологии существует понятие социального пространства. Для определения положение человека или определенного социального феномена в социальном пространстве означает определить его отношение к другим людям или другим социальным феноменам, взятым за исходные “опорные точки отсчета”, выбор которых зависит от поставленной цели и задач исследования. Для определения элиты в социальном пространстве возможно применить существующий метод, сходный с системой координат, который включает следующие составные части:

- указание отношений элиты к определенным группам;
- отношение этих групп друг к другу внутри общества;
- отношение данных представителей – элиты к другим, входящим в общество и человечество в целом.

Исходя из нашей цели и поставленной задачи в исследовании - выявить в социальном пространстве представителей элиты и творческой элиты и определить их роль в обществе, необходимо определение того, что же такое “элита” в концептуально - исторических представлениях. Существует множество определений “элита” и “творческая элита”. В частности, возможно отметить, что термин “элита” (от франц. elite - лучший, отборный) вошел в научную терминологию на рубеже XIX - XX вв. В широком контексте с ним связывается относительно замкнутая по численности прослойка общества, контролирующая его основные экономические, политические и культурные ресурсы.

Элита (от лат. eligo, англ. фр. élite — избранный, лучший) — в социологии и политологии — совокупность людей, занимающих высокие посты в управлении государством и экономике. Элита представляет собой устойчивую общность с глубокими связями входящих в неё людей, имеющих общие интересы и доступ к реальной власти.

Элита – в социально – философском контексте – это совокупность носителей наиболее значимых ценностей определенного человеческого сообщества, которые признаются членами этого сообщества личностями, обладающими наивысшей компетенцией в какой-либо одной или нескольких видах культурной, религиозной, политической, социально – экономической деятельности этого сообщества.

Из истории становления понятия “элита” следует, что в научный оборот его ввел

В. Парето, и в "Трактате по общей социологии" он определил ее как группу лиц, обладающих более высокими показателями в своей области деятельности. Выдвижению людей в элиту способствует наличие в них специфических психологических качеств, например, инстинкта комбинаций, умение предвидеть и выражать скрытые чаяния масс. Сама элита не является неизменной, а находится в непрерывной трансформации [2, с. 35].

По мнению В. Парето, в обществе наряду с элитой всегда существует "контрэлита" (потенциальная элита) – лица, которые по своим психологическим качествам могли бы войти в элиту, но не вошли через свое социальное положение. Самую низкую слой общества составляет не элита – те, кто не владеет ни субъективными, ни объективными возможностями войти в элиту. Когда контрэлита достигает определенных показателей в своем развитии, она занимает место правящей элиты, а бывшая правящая элита, потеряв свои лучшие качества, переходит в неэлиту. Известный тезис В. Парето, что история – это "кладбище аристократий". Подобный круговорот элит исследователь описал как "закон циркуляции элит"[2, с. 3 5].

В устанавливающихся теориях элит существуют различные подходы к ее осмыслению и трактованию. Так, в продолжении сторонники **ценностного** подхода в теории элит развивают идею В. Парето о том, что элиту составляют люди, которые обладают особыми качествами, и элита трактуется как прослойка общества, сплоченная на основе заботы об общем благе. В элиту входят выдающиеся личности, которые доказали своим умением ставить общественное выше личного, обладающие особыми моральными и интеллектуальными качествами. Так, например, Х. Ортега-и-Гассет главным свойством элиты считал высочайшее чувство ответственности [3], а О. Конт – рациональность. Элита строится не по принципу "голубой крови", а по принципу результативности и выдвигается самим обществом, которое занято постоянным усовершенствованием своих руководителей.

Плодотворным во многих отношениях представляется цивилизационный подход к элите. При этом, возможно отметить, что цивилизационный подход к теории элит может служить базовым подходом для развития теории элит с позиций синергетики. Это связано с тем, что к началу XIX столетия в исторической науке получает всеобщее распространение термин "цивилизация". Понятие цивилизации при своем возникновении означало стадию в развитии человечества, характеризующуюся существованием общественных классов и государства. Наряду с понятием о цивилизации начало формироваться понятие о цивилизациях (отдельных, локальных цивилизациях). С позиций цивилизационных теорий рассматривались идущие социальные, экономические, политические процессы как развитие, инициируемое именно элитами. Не все они назывались именно так, но подразумевалось, что это относительно сплоченные группы людей, воплощающие в себе реформаторский потенциал общества.

Особенно выразительно цивилизационный вариант элитаризма сформулирован А. Дж. Тойнби. Согласно А. Тойнби, "...действие, будучи главной темой человеческой истории, представляет собой давление отдельных людей на общую основу..., которую мы и называем обществом". Цивилизация развивается, когда элита динамична, и вырождается, когда иссякают ее творческие потенции. "Акты социального творчества – прерогативы либо творцов-одиночек, либо творческого меньшинства... ", и "рост цивилизаций – дело рук творческих личностей или творческих меньшинств, предполагает, что нетворческое большинство будет находиться позади, пока первооткрыватели не подтянут арьергарды до своего собственного уровня"(http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/vasil/01.php - _ftn6). Определяя, что различие между примитивными обществами и цивилизациями состоит в том, что примитивные общества находятся в статическом состоянии, тогда как цивилизации – в динамике, А. Тойнби подчеркивает, что "следует добавить, что творческие личности при любых условиях составляют в обществе меньшинство, но именно это меньшинство и вдыхает в социальную систему новую жизнь" (http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/vasil/01.php - _ftn7). Упадок же элиты означает неотвратимый упадок общества [4].

Цивилизационный подход к элите характерен для П. А. Сорокина, автора трудов по социальной стратификации, которая находит свое выражение в существовании высших и

низших слоев. Основа и сущность ее – в “неравномерном распределении прав и привилегий, ответственности и обязанности...” ([http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/vasil/01.php - _ftn8](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/vasil/01.php_-_ftn8)). Все многообразие социальной стратификации может быть сведено к трем основным формам: экономической, политической и профессиональной. Как правило, все они тесно переплетены. Люди, принадлежащие к высшему слою в каком-то одном отношении, обычно принадлежат к тому же слою и по другим параметрам ([http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/vasil/01.php - _ftn9](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/vasil/01.php_-_ftn9)). Пирамида социальной стратификации прочна, когда элита состоит из наиболее способных, талантливых. Когда же элита становится закрытой, не допускает к управлению наиболее талантливых представителей социальных низов, общество обречено. В целом, П. А. Сорокин считал, что в конечном итоге историю делают люди. “Люди, занимающие положения, которым они не соответствуют, могут “успешно” разрушить общество, но не могут создать ничего ценного, и наоборот” [5].

В современных исследованиях, в частности, у З. Р. Валеевой раскрывается понятие элитарности, с опорой на социально-философскую, социологическую и культурологическую интерпретации данного понятия. Она определяет духовно-творческую элиту как такую социальную группу, которая обладает уникальным социально значимым ресурсом духовной нормативности и способна реализовать этот ресурс для поддержания ценностных образцов и символических структур данной общественной системы, может обеспечивать хранение, воспроизводство и трансляцию своего ресурса из поколения в поколение. Соответственно под псевдоэлитой понимается общность людей, присваивающих внешние атрибуты и признаки элитарности, но отчужденных от ценностных норм созидательной деятельности.

В работе З. Р. Валеевой проанализированы основные существующие школы в изучении плит, такие как монистическая (маккиавелистская) и плюралистическая (включающая в себя функциональный и ценностный подходы), являющаяся наиболее адекватной. Она отмечает в этой связи, что несмотря на наличие недостатков ценностного подхода (его обвиняют в идеализации и утопичности), предпочтение отдается именно ему, а не функциональному подходу, поскольку персонифицированная элита не есть функциональный механизм для решения национальных задач, но исторически уникальная страта, сознающая свою ответственность за продуцирование мировоззренческих и идеологических горизонтов общественного развития [6].

С точки зрения синергетического похода, – как отмечает Л. Н. Васильева, для элиты определяющими являются следующие характеристики:

- к элите относятся субъекты с высокой когнитивной структурированностью мышления, что позволяет им быть максимально полезными для того сообщества, членами которого они являются (поскольку качество информации зависит от способности субъекта ее воспринять и обработать, и следовательно, помочь в принятии решений).

- люди, облеченные доверием окружающих, представители элиты активно участвуют в процессах отбора и ингрессии – формировании доминирующих ценностей своего общества, а значит, и в определении целей развития.

- представители элиты – не отдельная страта, а личности, находящиеся на всех уровнях иерархии социальной пирамиды.

Функциональные характеристики представителей элиты являются той организующей силой, которая делает любое общество целостной социальной системой, если считать признаками целостности прежде всего наличие каких-либо общих целей и действий, направленных на их достижение [7].

В исследовании С. И. Шелонаева под элитой понимается такая социальная группа, которая обладает некоторым уникальным социально-значимым ресурсом, способна реализовать этот потенциал для поддержания нормативных образцов и символических структур данной общественной системы, и может обеспечивать хранение, воспроизводство и умножение своего ресурса из поколения в поколение [1].

В целом, это позволяет и осуществлять структурирование социального пространства как

определенной самоорганизующейся среды. Люди, принадлежащие к одинаковым социальным группам и выполняющие практически идентичные профессиональные функции в пределах каждой из этих групп, находятся тем не менее, не в одинаковом социальном положении с точки зрения элитного статуса. Но этот статус уравнивает по значимости для общественного развития обитателей и «верхних», и «нижних» этажей социальной пирамиды, если они являются представителями элиты в нашем определении.

Определение творческой элиты несколько отлично от общего представления. Несмотря на то, что идея человеческой избранности и уникальности отдельно взятой личности является одной из центральных тем всей мировой философии и религии, – отмечает, в частности, Н. В. Голик, в отличие от других элит, творческая элита не поддается строгому социологическому анализу в силу специфически-ценностного характера критериев принадлежности к этому типу элиты, и отсутствия четкой структурированности. Тем не менее, исследователи отмечают, что творческая элита уверенно идентифицируется в обществе [8].

Для творческой элиты у С. И. Шелонаева предлагается следующее определение: творческая элита – во-первых, составная часть элиты; во-вторых, – это слой людей, внесших признанный (общественно-значимый) вклад в создание ценностей культуры, воспринимающих свою творческую самореализацию как нравственное долженствование [1].

В «Концепции элит в системе философского и социологического знания» З. Р. Валева пишет, что мы определяем духовно-творческую элиту как совокупность представителей сфер духовного производства, внесших общественно значимый вклад в создание ценностей культуры, осознающих свою конструктивную деятельность в качестве исторически необходимого воплощения человеческой сущности [6].

В целом, возможно обратить внимание на выводы С. И. Шелонаева, что историко-философский анализ феномена творческой элиты демонстрирует связь этого феномена с идеей духовного совершенствования; феномен творческой элиты следует рассматривать в тесной связи с анализом понятия творчества, а также с осмыслением особенностей личности представителя творческой элиты [1]. В этом контексте, – как подчеркивает С. И. Шелонаев, анализ современных исследований феномена творческой элиты позволяет констатировать, что, во-первых, креативность является скорее генеральной чертой личности, чем когнитивным навыком, при этом креативность есть общая черта личности, а не множество связанных между собой личностных черт; во-вторых, параметры креативности не могут быть сведены к особенностям креативного мышления («особого сознания»), безотносительно к личным качествам, и изучение особенностей личности творца следует рассматривать как самостоятельную область научных исследований.

Продуктивным является перенос исследовательского интереса на содержательные качества творческой личности, что позволяет яснее осознать важную роль этих качеств, – в том числе этических, в существовании феномена творческой элиты [1].

Таким образом, творческая элита, как составная часть элиты, выступает как самостоятельный объективно существующий феномен общественного бытия, играющий важную роль в жизни социума, оказывающий многообразное воздействие, как на духовную, так и на другие составляющие жизнедеятельности элиты и общества в целом. Сила и содержание этого воздействия определяются сущностными характеристиками членов творческой элиты, а также определенной формой ее институционализированности в том смысле, что ее социальная и духовная значимость, авторитет, функции, формируются не единовременно, а передаются и воспроизводятся из поколения в поколение. В этом контексте творческую элиту можно рассматривать как носительницу совокупности определенных социальных, этических, психологических, духовных связей и отношений. В случае с творческой элитой ее воздействие на разные стороны жизни социума происходит в идеальной сфере на более сложном уровне, и сущность этого воздействия определяется сущностными «ценностными» характеристиками представителей творческой элиты.

В случае с творческой элитой ее воздействие на разные стороны жизни социума

происходит в идеальной сфере на более сложном уровне, и сущность этого воздействия определяется сущностными «ценностными» характеристиками представителей творческой элиты. При этом, особое «богемное» душевное устройство и «богемный» образ жизни «творцов элитарной культуры» не являются ни необходимыми, ни достаточными критериями для причисления их к творческой элите. Этика творческой элиты может быть обозначена как этика самореализации, в которой творческая самореализация выступает в качестве «идеи добра» для самого представителя творческой элиты и претендует на такую роль для окружающего мира. Важной характеристикой представителя творческой элиты является достоинство, которое, с одной стороны, есть осознание своей значимости и исключительности и проявление его духовной энергии, с другой стороны проявляется в вовлеченности в служение высшим ценностям, к которым относится творчество. Представитель творческой элиты строит межличностные отношения, прежде всего, основываясь на достоинстве, воспринимаемом им как чувство самоуважения, соответствии собственному предназначению, основанному на признании важности, исключительности и безусловной ценности своего творческого «Я», которое, в том числе, выступает, как один из источников нравственного долженствования.

Важным качеством представителя творческой элиты выступает ответственность. Ответственность представителя творческой элиты является результатом осознания им ценности собственной творческой самореализации, воспринимаемой как нравственное долженствование. Способность к уважению другого выступает, в том числе, как одна из характеристик ответственности представителя творческой элиты. Этике творческой элиты имманентно присуща амбивалентность, которая выражается в противоречии между гедонистическим эгоизмом творческой самореализации и альтруизмом служения творчеству, духовным совершенствованием и издержками морального творчества [1].

Выводы. На основании проведенного исследования стало возможным сделать определенные обобщения и выводы:

1. В социально - философском контексте элита понимается как совокупность носителей наиболее значимых ценностей определенного общества, которые признаются членами этого общества уникальными личностями, обладающими наивысшей компетенцией в какой-либо одной или нескольких видах деятельности этого общества.

2. Творческая элита рассматривается как носительница совокупности определенных социальных, этических, психологических, духовных связей и отношений.

3. В отличие от традиционного, доминирующим в современном обществе становится этос креативности – элитности. Выделяют сущностные характеристики, имманентные духовно-творческой элите новой генерации, адекватной потребностям современного общества: креативность, умение продуцировать знания, толерантность, социальная активность.

4. Воздействия являются сущностными характеристиками членов творческой элиты, а также определенной формой ее институализации в том смысле, что ее социальная и духовная значимость, авторитет, функции, формируются не одновременно, а передаются и воспроизводятся из поколения в поколение.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Шелонаев С. И. Этика творческой элиты // Сергей Игоревич Шелонаев: Диссерт. на соиск. канд...филос...наук - специальность ВАК 09.00.05 - Этика. - Санкт-Петербург, 2005. – 160 с.

2. Pareto V. Elites and their circulation.//ed. C.S. Heller. Structured social inequality: a reader in comparative social stratification.N.Y. 1969. -P.35.

3. Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды / Х. Ортега-и-Гассет. - М.: Изд-во «Весь мир», 2000. - 704с.

4. Тойнби А. Постигание истории / А. Тойнби: [пер. с англ.]. - М.: Прогресс, 1991. -

736с.

5. Сорокин П.А. Социальная стратификация и мобильность / П.А. Сорокин. Человек, цивилизация, общество. - М.: Политиздат, 1992. - С.302-373.

6. Валеева З. Р. Трансформация отношений духовно - творческой элиты и общества в условиях современных модернизационных процессов// Зиля Рахимьяновна Валеева : Автореф..на соиск.. канд...филос...наук. - Специальность 09.00.11 — Социальная философия. - Казань, 2010. - 35с.

7. Васильева Л.Н. Модернизация и элита / Л.Н. Васильева // Социально-гуманитарные знания. -2001. - № 4.

8. Голик Н.В. Этическое в культуре / Н.В. Голик. - СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. - 256с.

Стовпець Олександр Васильович – здобувач кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. У. Ушинського.

УДК 130.2 (111.1) + 347.211

ОНТОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ ВЛАСНОСТІ

В даній статті з позиції соціальної філософії аналізується співвідношення «ідеального» і «матеріального» в сутності інтелектуальної власності. Дослідження онтологічних засад інтелектуальної власності здійснюється в рамках монографічного соціально-філософського дослідження інституту інтелектуальної власності – одного з ключових соціальних інститутів постіндустріального постмодерного суспільства.

Ключові слова: інтелектуальна власність, ідея, річ, «природна рідкість», «штучна рідкість».

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ НАЧАЛА ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ СОБСТВЕННОСТИ

В данной статье с позиций социальной философии анализируется соотношение «идеального» и «материального» в сущности интеллектуальной собственности. Исследование онтологических начал интеллектуальной собственности осуществляется в рамках монографического социально-философского исследования института интеллектуальной собственности – одного из ключевых социальных институтов постиндустриального постмодерного общества.

Ключевые слова: интеллектуальная собственность, идея, вещь, «естественная редкость», «искусственная редкость».

ONTOLOGICAL FOUNDATION OF INTELLECTUAL PROPERTY

The article analyzes a correlation of «the ideal» and «the material» in the nature of intellectual property, from the standpoint of social philosophy. Ontological foundation's enquiry for Intellectual Property was made within the framework of monographic socio-philosophical research for the Intellectual Property Institution, as one of the most significant social institutions of postindustrial postmodern society.

Keywords: intellectual property, idea, material thing, «natural rarity», «artificial rarity».

Актуальність дослідження онтологічних засад інтелектуальної власності обумовлюється необхідністю прояснити, яким можна вважати співвідношення ідеального (духовного) і матеріального в продукції розумової діяльності. Тобто здійснюється спроба простежити, як це співвідношення «ідей» і «речей» експлікується в природі результатів інтелектуальної, творчої

діяльності, котрі в майбутньому стають об'єктами права інтелектуальної власності. Адже нерозуміння первісної природи інтелектуальної власності унеможлиблює об'єктивне визначення соціально-філософських підвалин дослідження інституту інтелектуальної власності як такого.

Мета дослідження – осмислити з позицій соціальної філософії сутність інтелектуальної власності, що відрізняє її від речової власності, та зрозуміти, на чому ґрунтується особливий статус об'єктів інтелектуальної власності серед всіх інших різновидів власності, і як ідеї перетворюються на речі (використання яких породжує специфічний комплекс прав та обов'язків).

Соціально-філософську дефініцію інтелектуальної власності неможливо вивести без аналізу онтологічних засад даного виду власності. Різниця між двома підгалуззями – «інтелектуальною власністю» і «речовою власністю» – базується на онтологічній відмінності між «ідеями» і «речами». Дещо спрощуючи, під «ідеями» матимемо на увазі продукти інтелектуального походження, під «речами» – продукцію матеріального виробництва. Такий підхід дозволяє вирішувати поставлені завдання безвідносно до того, на базисі якої філософської концепції формулюється відмінність між «ідеями» і «речами» (нею в рівному ступені може бути як ідеалізм Платона, так і діалектичний матеріалізм).

Якщо згадати марксистський підхід, то кожна форма виробництва породжує властиві для неї правові відносини, форми правління і т.ін. [1, с. 19]. Стосовно до проблематики інтелектуальної власності, відповідно, інтелектуальне виробництво (як продукування ідей) породжує відносини і проблеми, що зумовлені специфікою цієї галузі, й відрізняють його від проблем, які є характерними для «речового» виробництва. Іншими словами, з соціально-філософської точки зору, інтелектуальна власність – це похідна категорія від соціальних відносин, що регламентують звичаї і порядок придбання, володіння, використання, розпорядження продукцією інтелектуальної діяльності.

Характерно те, що і об'єкти інтелектуальної власності, і об'єкти власності речової можуть бути товаром – тобто котируватися на ринку: мати певну вартість, продаватися за визначеною ціною. Це впливає з тієї обставини, що належним чином специфіковані права можна передавати, відчужувати. На думку відомого дослідника соціальних процесів, пов'язаних з інтелектуальним виробництвом, А. Моля, – поняття грошової вартості «встановлює або, принаймні, відкриває можливість встановлення деяких кількісних відповідностей між «світом знаків» та «світом речей» [2, с. 87].

Соціально-філософський аналіз, заснований на постулатах теорії власності, в контексті дослідження процесів становлення товарного обігу плодів інтелектуального виробництва, робить можливим розгляд деяких неочевидних аспектів інтелектуальної власності. Так, товар, на якому і зав'язані відносини власності, будучи в достатній мірі специфікованим, визначеним для всіх агентів соціальної взаємодії, в будь-якому випадку буде об'єктом права власності. З цієї точки зору не має особливого значення, речову або інтелектуальну природу він має. Адже і в тому, і в іншому випадку передається право на певні дії щодо об'єкту.

На рівні розгляду в якості товару продуктів інтелектуальної та матеріальної діяльності принципової різниці між ними не виникає. Однак на рівні, що передуює – тобто, на рівні створення умов для перетворення продукту на товар – різниця існує. І полягає вона у стратегії «створення рідкості». Це ключова умова для продажу будь-якого товару, і «штучно створена рідкість» обумовлює підвищений попит. Й навпаки, неможливо продавати той продукт, права на який і так вже належать покупцеві (тобто коли «рідкість» відсутня).

У випадку з речами рідкість товару обумовлена одиничністю самої речі. У певному сенсі сама реальність допомагає забезпечувати дотримання законодавства. Якщо виробник виготовив товар і продав його – у нього не залишилося товару. Відповідно, «пучок» прав у випадку «речової власності» пов'язується із конкретною одиницею товару. Якщо ж композитор склав нову мелодію і зробив її товаром – продав кому-небудь ліцензійні права, пісня все одно залишається у нього, при цьому стаючи надбанням тих, ким придбана відповідна ліцензія.

Тобто у випадку з продуктами інтелектуальної праці рідкість (причому, у багатьох випадках – абсолютна рідкість, як, наприклад, шедеври живопису, оригінал рукопису) має місце тільки на етапі створення, і може втілювати в собі ознаки індивідуальності творця. На етапах, наступних за створенням, – етапі копіювання та етапі поширення – продукт інтелектуальної праці вже не є рідкісним [3, с. 46]. Отже, для того, щоб зробити його товаром, необхідно створити і підтримувати «штучну рідкість» саме на етапах копіювання та розповсюдження.

Ця обставина (відмінність у соціально-економічному й філософсько-правовому статусі продуктів «речового» й «інтелектуального» виробництва) була не настільки очевидною в «докомп'ютерну» еру, оскільки копіювання все ж таки являло собою досить ресурсомістку матеріальну операцію, пов'язану зі значними витратами (типографія, друкарські верстати, обладнання для відтворення, тощо). Більш того, відтворена копія твору завжди була «відчутно речовою», мала істотну матеріальну форму, що дозволяло забезпечити певну прив'язку до «речового права» власності. Але із масовим впровадженням інформаційних технологій у життя ситуація кардинально змінилася – механізми миттєвого копіювання і надзвичайно швидкої масової передачі інформації на далекі відстані з мінімальними витратами, в останньому десятилітті ХХ ст. зробили питання забезпечення «штучної рідкості» продуктів інтелектуальної праці надзвичайно гострим і насущним.

Саме сьогодні, на етапі швидкого і спонтанного поширення продуктів інтелектуального виробництва стає вельми значущим питання про онтологічний – і як наслідок – соціально-філософський статус об'єктів інтелектуальної власності, що істотно відрізняє її від власності «речової» (матеріальної). Тут важливо відокремити поняття «собівартості» і «залишкової вартості» інтелектуального продукту, запропоновані А. Модем.

У класичній економічній теорії кожен елемент «світу речей» володіє певною вартісною характеристикою – собівартістю, для визначення якої необхідно врахувати ряд факторів, як мінімум таких як вартість сировини, устаткування, робочої сили, витраченого часу й енергоносіїв. За аналогією можна ввести й поняття собівартості інтелектуального продукту, що має включати оцінку часу творця і вартість необхідних йому для створення інтелектуального продукту засобів виробництва. Однак окрім понять «собівартість» і «ринкова (продажна) вартість» А. Моль, у відношенні інтелектуальної продукції, вводить важливе поняття «залишкової вартості», яка визначається тією нижньою межею, що її сягає вартість інтелектуального товару із часом, по мірі втрачання новизни.

Зокрема, А. Моль стверджує, що якою б не була собівартість ідеї, варто останній лише потрапити в круговорот масової комунікації, як вона отримує певну вартість, що не тотожна її собівартості. Надалі ця вартість поступово зменшується, по мірі того як ідея втрачає свою оригінальність, набуваючи все більшого поширення за допомогою техніки масового копіювання. Відбувається знецінення інтелектуального продукту. Вартість ідеї при цьому прагне до певної нижньої межі, яка і називається «залишковою вартістю». Практично величина цієї залишкової вартості в кінцевому рахунку майже повністю залежить від собівартості її матеріального носія [2, с. 91].

Сьогодні, коли технології зробили вартість матеріального носія і витрати на процес передачі інформації (а отже, і залишкову вартість) фактично близькими до нуля, потрібно забезпечити якийсь додатковий мотив для обґрунтування інших джерел отримання прибутку для авторів і правовласників – таким чином, щоб залишкова вартість стала принаймні скільки-небудь вищою за собівартість.

Таким чином, аналіз положень теорії власності крізь призму соціально-філософського дослідження А. Моля «Соціодинаміка культури» дозволяє експлікувати деякі положення у сфері проблематики інтелектуальної власності. І тут виникає наступне питання: як можна надати продуктам інтелектуального виробництва статус товарів? Тобто яким чином створюється та інституціалізується (втілюється в суспільних інститутах) «рідкість» продуктів інтелектуального походження?

Звісно, надати статус «товару» продукції інтелектуального виробництва можливо різними

способами. Однак нині всі альтернативи, окрім однієї, є не більшими за фантазії. Реальність в тому, що сьогодні законодавчо закріплене поняття «інтелектуальна власність» і весь звід законів, що витікає з цього поняття, базується на спробі продовжити використання моделі, яка сягає своїм корінням XVII століття: залишкова вартість піднімається та підтримується за допомогою штучно впроваджуваних позаринкових законодавчих механізмів.

Згадана модель побудована за образом «речової власності», тобто апелює до властивості залишкової «речовності» (залишкової матеріальності) продуктів інтелектуальної власності (по аналогії з книгами і пластинками, які все ж таки мають речову складову). Це призводить до того, що де-факто доводиться законодавчо впроваджувати принцип «штучної рідкості» (за образом і подобою матеріальної копії) стосовно тих явищ і механізмів передачі інформації, котрі від початку є вільними од його диктату. А оскільки онтологічний статус «ідей» і «речей» різний, ця спроба призводить до систематичної пробуксовки правового механізму, який дедалі менше відповідає постійно оновлюваному технічному і соціально-економічному реаліям. З плином часу можливості поширення соціально-затребуваних ідей стають все менш сполученими із проблемами матеріального втілення (завдяки віртуальному простору). Таким чином, та «зв'язка», на якій тримається все законодавство про авторське і патентне право, стає дедалі слабшою.

У цьому зв'язку варто згадати масштабне філософське дослідження проблематики інтелектуальної власності В. Базилевича і В. Ільїна. Провівши ґрунтовний ретроспективний аналіз феномену власності, враховуючи новітню (постіндустріальну) суспільну специфіку, дослідники відзначають, що в умовах існування сектору, де відтворюються «фіктивні» (віртуальні) блага, – інтелектуально-творча діяльність задовольняє утилітарні потреби особливого роду, продиктовані пануванням ринку й капіталу. Інтелектуальна, творча діяльність піддається деформаціям, та інколи навіть втрачає свій продуктивний зміст, набуваючи рис репродуктивної діяльності [4, с. 347].

Для того щоб розібратися в критеріях, які визначають новий соціально-філософський статус об'єктів інтелектуальної власності, необхідно провести більш ретельний аналіз. Адже існуючі інтерпретації інтелектуальної власності неоднозначні – вони дають підстави для розуміння її то як «власності на ідею», то як «власності на речі, котрі з'явилися завдяки цій ідеї». Спробуємо підійти до аналізу цієї ситуації з точки зору теорії прав власності.

Навіть в тому випадку, коли ми розглядаємо об'єкти «речової власності», все одно йдеться про право – тобто про нематеріальну субстанцію, яка впорядковує майнові та особисті немайнові відносини шляхом регламентації статусів. Отже, проблема полягає не в «матеріальності» або «нематеріальності» об'єкта прав – він однаково нематеріальний в обох випадках (він умовний). Проблема полягає у труднощах специфікації об'єкта інтелектуальної власності: якщо у випадку з правом «речової» власності специфікація задається наявністю самого матеріального товару, і всі права прив'язуються до нього, то у випадку із правом інтелектуальної власності те, що підлягає захисту, має бути попередньо специфіковане.

У випадку з об'єктами «речового права» подібній специфікації сприяє матеріальна втіленість об'єкта (одичність товару, його просторові межі, очевидні корисні властивості, тощо), і в цьому сенсі законодавство фіксує реально існуючу «природну рідкість». У випадку з об'єктами інтелектуальної власності така «рідкість» повинна бути створена і специфікована штучно. Але якщо не реально існуючі матеріальні об'єкти, тоді що може стати об'єктом, який специфікує «право на нематеріальне»?

З одного боку, виникнення інтелектуальної власності неможливе без попередньої матеріальної реалізації «ідеальних» структур (мабуть, саме слово «інтелектуальна» у складі зазначеного словосполучення було б непотрібним, якби не доводилося мати справу з «ідеальними» об'єктами інтелектуальної праці). З іншого боку, – її реальний захист завжди спочиває на фундаменті матеріального втілення. Це протиріччя також необхідно досліджувати більш детально.

Ряд дослідників, як, наприклад, Л. Лессіг [5], А. Долгін [6], пропонують взагалі

відмовитися од використання терміну «інтелектуальна власність», котрий поєднує промислову (патентну) власність і авторське право (копірайт). Інші вкладають в цей термін тільки нематеріальні блага щодо ідей, образів, творчих і технічних рішень, на які за особою автора (або іншого правовласника) закріплюється виключне право. Серед них – Д. Барлоу [7], відома стаття якого «Продаж вина без пляшок» в журналі WIRED починається словами «всі уявлення про інтелектуальну власність невірні».

Інтелектуальна власність (як правовий інститут) встановлює по суті правовий режим охорони нематеріальних об'єктів (прав). При такому підході інтелектуальна власність виявляється ніяк не пов'язаною із правом власності на матеріальний об'єкт, в якому результат інтелектуальної діяльності виражений: передача права власності на матеріальний об'єкт або права володіння об'єктом сама по собі не призводить до передачі будь-яких виняткових прав на результат інтелектуальної діяльності, виражений в цьому об'єкті [8, с. 27]. Це ж саме положення знайшло фіксацію в українському законодавстві про авторське право [9, п. 1 ст. 12].

Це уявне протиріччя між «ідеями» і «речами» знімається, якщо проаналізувати філософські передумови логіки, на якій ґрунтується сенс законодавства про інтелектуальну власність. Сенс цей полягає в тому, що сама по собі «ідея» (в платонівському розумінні) не може бути об'єктом продажу. В той же час конкретна річ, що несе в собі інформацію інтелектуального, творчого порядку (тобто містить матеріалізовану ідею) не може бути об'єктом інтелектуальної власності в повному сенсі. Вона – лише матеріальний носій, і тому є об'єктом власності «речової», яка несе на собі печатку «копірайту» і накладає на власника (набувача речового права власності) визначені законом зобов'язання по відношенню до автора або іншого суб'єкта власності інтелектуальної.

Якщо ж взагалі абстрагуватися від юридичного підходу, але використовувати підхід кібернетичний, тоді будь-яке зображення, текст або звук (як об'єкти копірайту) можна представити у двоїчному коді. Інформація, з точки зору кібернетики, – це структура коду, за допомогою якого ідея може бути реалізована. Носій (конкретне матеріальне втілення) перестає грати в такому випадку скільки-небудь значущу роль. Відповідно, в подібному контексті інтелектуальна власність може бути представлена як «власність на структуру», втілену на будь-якому носії. Поняття «структури» дозволяє уникнути дихотомії «ідей» і «речей», водночас стаючи підставою для специфікації.

Тоді об'єкт інтелектуальної власності – в своїй сутності, не ідея і не річ, а *інформаційна структура*. Вона, зрозуміло, повинна бути реалізована на якомусь носії, і тим самим стати спостережною, об'єктивною (щоб забезпечити необхідну специфікацію для юриспруденції), але при цьому до самих носіїв вона не зводиться. У такому випадку саме інформаційна структура речі є тим критерієм відмінності, який дозволяє визначити – чи підпадає той або інший товар під специфікацію, що захищається патентом або копірайтом, чи не підпадає.

Оскільки охорона, що надається правом, не може виникати раніше того моменту, коли ідеальний результат буде виражений у якій-небудь об'єктивній (тобто матеріальній) формі, немає сенсу говорити про «інтелектуальну власність» до моменту такої об'єктивації. Будь-яка структура, що є результатом інтелектуальної діяльності, не може існувати для суспільства без тих матеріальних форм, в яких вона втілюється. Тому до об'єктів інтелектуальної власності слід відносити лише результати інтелектуальних зусиль людини, які матеріалізувалися на будь-якому носії (нехай навіть на жорсткому диску комп'ютера), тобто результати, котрі отримали об'єктивну форму існування, зафіксували інформаційну (ідеальну) структуру, зробили її доступною для сприйняття іншою людиною [10]. Звичайно, автомобілю в його матеріальному втіленні з необхідністю передують «ідея автомобіля», комп'ютеру – сама «ідея комп'ютера», творові живопису – якийсь ідеальний образ, музичному творові – мелодія, тощо. Однак ідею, що спалахнула в свідомості автора, не можна віднести до об'єктів права інтелектуальної власності; а ось творчу думку, відбиту символічно – у вигляді тексту, формули, креслення, нот, програмного коду, ескізу, апробованого методу, в інших доступних для стороннього сприйняття формах – можна. Таким чином, «опредметнена», специфікована (а в деяких

випадках – ще й запатентована) ідея може розглядатися як об'єкт інтелектуальної власності.

Відмінність стадій від зародження ідеї до її реалізації розглянуто і проблематизовано П. Сорокіним в його аналізі генезису соціальних систем, що проходять три взаємопов'язаних етапи. Перший являє собою фазу *логічного синтезу*, коли у свідомості творців зароджуються задуми нових соціальних явищ, якими є не тільки і не стільки речі (засоби праці, предмети споживання), але організаційні форми суспільного життя – будь то програма створення нової релігії, партії або навіть цілого суспільного ладу. Дана стадія, на думку мислителя, аналогічна процесові зачаття нової людини. Цей ідеальний проект П. Сорокін вважає «базисом» будь-яких соціальних явищ.

Незалежно від того, що являє собою логічний базис нової системи – чи то ідею нової поеми, картини, технічного винаходу, чи то цілий синтез ідей, здатних створити нову наукову теорію, релігійне вчення, зведення законів, економічну або політичну систему, – подібна інтеграція завжди є логічно першою фазою виникнення нового в соціокультурній реальності [11, с. 47]. І коли Бетховен, чи Шекспір, чи Рафаель, чи Будда, чи Зороастр, чи Кант створювали свої художні, релігійні, філософські системи – всі вони відкривали приховану можливість, існуючу в реальності. Вони відшукували її та перетворювали з потенційної можливості на актуальну дійсність. Вони розкрили нам те, що було приховано, показали нам те, чого ми не бачили і не знали. В цьому сенсі будь-яка творчість є пізнанням, а творення може втілюватися або у відкритті нових гармонійних звукових комбінацій, або нових архітектурних форм у небувалому сполученні ліній і матеріалів, або нових аспектів іншої реальності, яку дають нам живопис, музика, література, релігія, наука, етика [11, с. 867]. Упродовж тисячоліть такі види енергії, як електрична і радіохвилі лежали буквально поруч із нами, й тим не менш ці сенсорні форми реальності було неможливо ані побачити, ані почути, ані торкнутися їх. В той самий час більшість емпіричних закономірностей природи були в принципі доступні нашим «очам та вухам», але ми були не в змозі уловити їх. Чуттєве пізнання було нездатне відкрити всі ці явища без використання інших джерел пізнання – логіки та інтуїції [11, с. 870].

Другий етап становлення соціальної системи пов'язаний із *об'єктивациєю ідей*, їхнім переходом у предметну форму існування шляхом поєднання з деякими матеріальними провідниками. Ця стадія уподібнюється П. Сорокіним до появи новонародженого на світ. Тільки починаючи з цього моменту можна говорити про виникнення об'єктів інтелектуальної власності як «юнітів» соціокультурної реальності постіндустріального постмодерного суспільства. Наявність інформаційної структури можливо констатувати на цій стадії. В результаті система ідеальних смислів перетворюється на сукупність реально представлених матеріально втілених об'єктів – рукописів, пісень, картин та іншого, за допомогою інформаційної структури, завдяки якій стає можливою передача сенсу від людини до людини.

Нарешті, третя фаза становлення систем взаємодії (яку П. Сорокін порівнює з введенням дитини в суспільство) – це *фаза соціалізації*, коли ідеї починають поширюватися в суспільстві, тому що знаходяться люди, які беруть їх на озброєння, будують свою поведінку відповідно до них. Згідно із описаною закономірністю, запозиченою зі сфери соціокультурної динаміки П. Сорокіна, в цілому й будується життєвий шлях будь-якого твору: «спостережуваним» для громадськості – і як наслідок, таким що породжує сукупність прав, обов'язків, майнових і немайнових інтересів – твір стає не на стадії ідеї, що зберігається в голові автора, а лише при досягненні другої фази – матеріальної об'єктивациї. Тут, правда, слід зробити застереження, що у рамках радикально іншої онтології (скажімо, гегелівської) можна прийти до інших висновків, наприклад, про те, що «ідея» являє собою «поєднання суб'єктивного і об'єктивного; ідея показує, яким чином реальність визначена поняттям» [12, с. 94]. Однак аналіз українського та міжнародного законодавства у сфері інтелектуальної власності ясно показує, що за критерієм практичності гегелівський підхід значно поступався би підходові П. Сорокіна стосовно до соціальних систем (однієї з яких, безсумнівно, є інститут інтелектуальної власності). Саме тому останній підхід фактично і був покладений в основу більшості законів

про копірайт і патенти.

Отже, сутність феномену інтелектуальної власності зумовлює, що її об'єктами можуть бути тільки матеріально втілені ідеї. Думка, яка інколи випливає з «ідеалістичного» трактування інтелектуальної власності, про те, що нібито монополія на ідею комп'ютерної програми або ідею наукового відкриття (в платонівському розумінні ідеї) може належати тому, хто перший відкрив їх, є або хибною, або помилковою. За висловом деяких дослідників, така думка за своєю безглуздістю рівнозначна твердженню, що супутники Юпітера належать Галілею, раз він перший побачив їх через свій телескоп [13]. Більш того, в ході реалізації авторського права ця концепція все одно неминуче трансформується на практиці в метод виявлення структури матеріального об'єкта, оскільки матеріально непідтверджений задум не є підставою для виникнення правових відносин.

Для підтвердження «авторського права» в будь-якому випадку необхідні матеріальні продукти інтелектуальної праці, які засвідчують громадськості в самому факті авторства. Такий підхід на перший погляд може здатися нелогічним – адже для інформації головним є не форма, в якій вона існує, а той ступінь цінності відомостей, що в ній містяться. Однак без об'єктивно спостережуваного матеріального носія неможливо було б ані довести, ані спростувати сам факт несанкціонованого доступу, використання або викрадення інформації. Як зазначає А. Моль, «патентні закони або соціальні санкції в світі мистецтва та інших сферах гарантують лише право власності на реалізацію ідей, а не на самі ідеї» [2, с. 96]. І хоча в преамбулах всіх патентних конвенцій основний упор робиться на «право власності на ідеї», але в конкретних текстах суть справи щоразу зводиться до визначення авторства на цілком матеріальні образи, пристрої та механізми.

Таким чином, розмірковуючи про онтологічні засади інтелектуальної власності, ми приходимо до розуміння, що *сутністю* об'єкта інтелектуальної власності є, перш за все, *унікальна інформаційна структура*, втілена в певному матеріальному носії. Сама ж інтелектуальна власність, в контексті соціальної філософії, являє собою особливу форму суспільних відносин, що виникають з приводу володіння, користування, розпорядження об'єктом, котрий містить ту унікальну інформаційну структуру, захищену патентом або авторським свідоцтвом. Оскільки інформація після її опублікування об'єктивно втрачає свою «природну рідкість», для підтримки подальшого попиту на неї використовується законодавчо санкціонований механізм «штучної рідкості» (пов'язаний із обмеженням вільного доступу до цієї інформаційної структури упродовж тимчасового періоду, позначеного у вигляді термінів правової охорони для різних видів інтелектуальної власності).

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. (Пер. И. И. Скворцова-Степанова). – Т. I. – М.: Политиздат, 1978. – 907 с.
2. Моль А. Социодинамика культуры. – М.: Прогресс, 1973. – 403 с.
3. Социально-философские аспекты интеллектуальной собственности в сети Интернет: дис. ... кандидата философских наук: 09.00.11 // Безмолитвенный А. С. - М.: Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, 2010. – 154 с.
4. Інтелектуальна власність: креативи метафізичного пошуку / Базилевич В. Д., Ільїн В. В. // монографія (Київський національний університет імені Тараса Шевченка). – Київ: Знання, 2008. – 687 с.
5. Лессиг Л. Свободная культура / Lawrence Lessig. FREE CULTURE ©creative commons) // Перевод с англ. О. Данилова под ред. В. Ильина. – М.: Прагматика Культуры, 2007. – 272 с.
6. Долгин А. Экономика символического обмена. – М.: Инфра-М, 2006. – 632 с.
7. Barlow J. P. Selling Wine Without Bottles: The Economy of Mind on the Global Net (The Economy of Ideas) // Wired, # 2.03, 03.01.1994. – [Electronic resource]. – Access link: <http://www.wired.com/1994/03/economy-ideas/>

© *Стояно О. О.*

8. Rand A. Capitalism: The Unknown Ideal. – New York: Signet; New American Library, 2nd edition, 1967. – 349 p.

9. Про авторське право і суміжні права: Закон України від 23.12.1993 р. № 3792-ХІІ // Відомості Верховної Ради України. – 1994. – № 13. – Ст. 64 (в чинній поточній редакції від 13.01.2016).

10. Perelman M. Steal This Idea: Intellectual Property Rights and the Corporate Confiscation of Creativity. – New York: Palgrave Macmillan, 2002.

11. Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика: Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений = Social & Cultural dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships // Питирим Сорокин; пер. с англ. В. В. Сапова. – Санкт-Петербург: Изд-во Рус. Христиан. Гуманитарного института, 2000. – 1054 с.

12. Гегель Г. В. Ф. Философия права. Пер. с нем. // Ред. и сост. Д. А. Керимов и В. С. Нерсесянц. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.

13. Tehranian J. Infringement Nation: Copyright Reform and the Law / Norm Gap. – Utah Law Review, # 3, 2007. – P. 537-550.

Стояно Оксана Олександрівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри соціології, філософії і права Одеської національної академії харчових технологій

УДК 159.923.2:171

ФУНКЦИОНАЛЬНАЯ ЗНАЧИМОСТЬ ИДЕАЛА В АРХИТЕКТОНИКЕ САМОИДЕНТИЧНОСТИ

Самоидентификация – уподобление, установление тождества (с социумом и с собой), осознание себя как подобного другим, в результате которого складывается представление о себе как о самотождественной, цельной и уникальной личности, т.е. формируется самоидентичность. Самоидентификация – динамический процесс, имеющий ярко выраженное темпоральное измерение различных компонентов становления и развития личности, постоянно сравнивающей свой прежний, настоящий и желаемый социальный статус. Следовательно, в процессе самоидентификации человек не только определяет личные свойства, которыми он обладает (актуальное «Я»), но и качества которые могли бы в нем быть при определенных обстоятельствах (потенциальное «Я»). Проективность, «футуристичность» являются побудительной силой к созданию образа совершенства или идеального образа, на который ориентируется человек в своей деятельности. Эта нацеленность на будущее характерна и для идеала. В этой точке «потенциальности» и пересекаются самоидентичность личности и идеал, как совершенный образ.

Ключевые слова: самоидентичность, «Я», самоидентификация, идеал.

ФУНКЦІОНАЛЬНА ЗНАЧУЩІСТЬ ІДЕАЛУ В АРХІТЕКТОНІЦІ САМОІДЕНТИЧНОСТІ

Самоідентифікація – уподібнення, встановлення тотожності (з соціумом і з собою), усвідомлення себе як подібного до інших, у результаті чого складається уявлення про себе як про самототожну, цільну і унікальну особистість, тобто формується самоідентичність. Самоідентифікація – динамічний процес, що має яскраво виражене темпоральне вимірювання різних компонентів становлення і розвитку особистості, яка постійно порівнює свій колишній, справжній і бажаний соціальний статус. Отже, в процесі самоідентифікації людина не тільки визначає особисті властивості, якими вона володіє

(актуальне «Я»), але і якості які могли б у неї бути за певних обставин (потенційне «Я»). Проективність, «футуристичність» є спонукальною силою щодо створення образу досконалості або довершеного образу, на який орієнтується людина в своїй діяльності. Ця націленість на майбутнє характерна і для ідеалу. У цій точці «потенційності» і перетинаються самоідентичність особистості і ідеал, як досконалий образ.

Ключові слова: самоідентичність, «Я», самоідентифікація, ідеал.

THE FUNCTIONAL SIGNIFICANCE OF THE IDEAL IN THE ARCHITECTONICS OF SELF-IDENTITY

Self-identification – assimilation (likening), an establishment of the identity (with society and with oneself), awareness of the self assimilartoothers. Self-identity, view of himself as self-identical, integral and unique personality is formed, as a result of self-identification. Self-identification is a dynamic process, which has a pronounced temporal dimension of the various components of the personality formation and development. In this process the personality constantly compares his former, current and desired social status. Therefore, in the process of self-identification person not only determines the private properties which he possesses (actual Self), but properties which would be possessed under certain circumstances (potential Self). Projectivity and "futuristic" are the driving force to the image of perfection or an ideal image, which people focus on in their activities. This focus on the future is characteristic of an ideal. At this point of "potentiality", the self-identity of the personality and the ideal intersected, as a perfect image.

Keywords: self-identity, Self, self-identification, ideal.

Постановка проблеми. «Слово «ідентичність» постійно виникає в сучасній філософській, суспільно-політичній і публіцистичній риторикі. Воно настільки «на слуху», що кажеся очевидним і едва ли не набившим оскомину» [7, с.13], но, не смотря и амплікативність використання, не втрає своєї популярності и актуальності. Можливо, «...це відбувається тому, що «на термін «ідентичність» вкладається величезна робота. Он повинен, в частині: підкреслювати неінструментальний аспект дії; привертати увагу до самопізнання, в відміння від самокористя; позначати тотожність осіб, в тому числі зберігається во часі; схватувати передположително ключові, основопологаючі аспекти самості; відкидати існування таких ключових, основопологаючих аспектів; підкреслювати процесуальне, інтерактивне розвиток солідарності и колективного самопізнання; освітати фрагментарність сучасного досвіду «Я», «Я», наскоро слепленого из осколків дискурсу, котрі випадковим чином оживають в різних контекстах. Ці використання не тільки різноманітні, но и абсолютно різнонаправлені. Конечно, деякі из них не позбавлені схожості – особливо друге и третє, а також четверте и п'яте. А перше використання в силу своєї загальної характеру сумісно со всіма іншими. Но єсть и серйозні протиріччя. Друге и третє використання оба виявляють основопологаюче тотожність – тотожність різних осіб и тотожність во часі, – тоді як четверте и п'яте використання оба відкидають представлення об основопологаючому или стабільному тотожстві. «Ідентичність», відповідно, несебагатоозначну, навіть протирічливу теоретичну навантаження» [1]. Из цього слідує, що феномен ідентичності и самоідентичності особи ніколи не був простим для теоретичного визначення, ведь процес приобщення людини до певної суспільної групи, соціокультурній середі єсть надзвичайно динамічним и залежним от різних ціннісних комбінацій, а також історично-соціальних и побутових факторів. В сучасному індустріальному суспільстві з глобальними інформаційними системами и свободою переміщення ідентичність переживає метаморфозу, котрої не знало традиційне суспільство. В зв'язі з цим и спостідається такої підвищений інтерес до даної проблеми, актуалізуються завдання теоретичного пошуку нових поглядів на проблему ідентичності, котрі переодолівали би традиційні

представления и категориальные определения. Как представляется, уже имеющиеся наработки могут быть дополнены исследованием места и роли идеала в формировании самоидентичности личности.

Анализ исследований и публикаций. Исследование идентичности в философии связано с дискурсом бытия, его тождественности сознанию; с развитием категории «индивидуальность». Принцип тождества бытия и сознания с различных методологических позиций отстаивали Парменид, Аристотель, Р. Декарт, Б. Спиноза, Дж. Беркли, Д. Юм, Г. Гегель, Ф. Шеллинг, М. Хайдеггер и др. В психологию термины «идентификация», «идентичность» ввел З. Фрейд. В современной науке сложилась традиция совмещения философского и социально-гуманитарного понимания «идентичности». Произошло их взаимопроникновение и взаимовлияние. Считается, что такой импульс был дан американским ученым Э. Эриксоном, активно работавшим в 40-е годы XX века. Он обратил внимание на многозначность данного термина, который в зависимости от области употребления приобретает свое значение и смысл.

Западная философия, психология и социология последних десятилетий создала достаточное теоретико-методологическое основание для рассмотрения проблем идентичности. К этой проблеме обращались Т. Адорно, Р. Баумайстер, Р. Брубейкер, А. Гидденс, М. Кастельс, Г. Зиммель, К. Поппер, Э. Фромм, В. Хесле, А. Шюц и др. Современные исследования идентичности и процессов самоидентификации личности касаются различных аспектов этих феноменов и отражены в работах отечественных и российских исследователей, таких как А. Артеменко, М. Заковоротная, Т. Воропай, С. Куцепал, В. Левицкий, К. Молодобаев, В. Попов, А. Шаров, О. Швачко, Н. Шульга, А. Худенко, В. Ядови др..

В произведениях классиков философской мысли, таких как, Гераклит, Демокрит, Сократ, Платон, Аристотель, Эпикур, Р. Декарт, Ф. Бэкон, Т. Гоббс, И. Кант, Г. Гегель, К. Маркс, А. Шопенгауэр, Н. Бердяев, А. Швейцер, Э. Фромм и др. раскрываются философско-методологические предпосылки возникновения идеалов и прослеживаются наполнение их социально-гуманистическим содержанием. Следует выделить работы В. Асмуса, А. Богомолова, В. Бибикина, И. Гобозова, А. Горфункеля, В. Зеньковского, Э. Ильенкова, Ф. Кессиди, В. Кузнецова, А. Лосева, П. Новгородцева, и др., в которых исследователи проводят анализ исторического развития проблемы идеала. Современные ученые – В. Василенко, В. Давидович, О. Дробницкий, В. Кувакин, Д. Квятковский, Г. Кузнецова, Л. Максимов, Е. Осичнюк, А. Ручка, В. Тугаринов, А. Яценко – внесли значительный вклад в изучение проблем, связанных с раскрытием природы идеала, его ценностных и социально-этических аспектов.

Цель исследования. Целью статьи является исследование места и роли идеала в формировании самоидентичности личности.

Изложение основного материала. Современные философы выделяют ряд основополагающих составляющих понятия «идеал» как идеальный образ, совершенство, совершенный образ чего-либо, образ желаемого, образ должного; отражение в сознании различных, полно и ярко развивающихся сторон жизни; идеальные цели и стремления людей; представления о всеобщих нормах, образцах человеческого поведения; идеальный образ, имеющий нормативный характер поведения и в целом деятельности человека, целей самосовершенствования человека, состояние его эталонного сознания и вместе с тем возможности выхода за пределы непосредственного опыта. Идеал также выступает и как образ наступающего будущего, как возможность выхода из существующих противоречий, разрушающих наличное состояние. Идеал непосредственным способом связан с понятием «идеальное». Идеальное – это форма человеческой деятельности, более того – это деятельность индивида в заданных самой историей развития общества формах. Именно наличием идеального представления будущей вещи человек и отличается от животных в своей деятельности. Итак, идеальное можно определить как совокупность воспринятых и осознанных человеком всеобщих форм деятельности, воплощающих в себе цели, волю и

способность людей к преобразованию предметности. Но индивидуальная реализация идеального образа связана с определенной конкретизацией этого образа, богатством путей претворения. Таким образом, «идеальное» представляет собой характеристику таких образов человеческой культуры, исторически сложившихся способов жизнедеятельности, как противостоящая индивиду особая объективная действительность. [8]

В своем реальном бытии идеал всегда теряет нечто от своей «идеальности», прежде всего потому, что он не может быть полностью воплощен в действительности.

«Идеал, как горизонт, все время отодвигается в будущее по мере приближения к нему. Как только человек начинает мнить, что он достиг конца пути (в науке, в политическом строе, в морали и т.д.), так мнимость эта сейчас же обнаруживается для него в виде антиномий, в виде противоречий, раздирающих его сознание.» [3]. Антиномичная природа идеала проявляется в следующих его бинарных оппозициях: абсолютность-относительность, всеобщность-частичность, желаемое-действительное, сущее-должное, необходимое-случайное, трансцендентное-имманентное, существенное-несущественное, реальность-нереальность, совершенство-несовершенство и т.д. Диапазон различных противопоставлений может быть бесконечным, но главное заключается в постулировании абсолютной значимости и привлекательности идеального объекта и такой же абсолютной невозможности его полного воплощения в реальность.

В системе жизненных ориентиров человека идеал занимает место, которое можно назвать вершиной всей жизнедеятельности его мировоззрения. Кроме того, идеал является основой мотивации человеческой деятельности, иными словами, именно идеалы побуждают людей к определенному виду жизнедеятельности. Так, если у человека не будет сформирован идеальный образ совершенства, то ему будет трудно понять, где его место в мире, каковы его жизненные цели, какой дорогой ему двигаться дальше и совпадает ли его жизненная позиция с установками и ценностями других членов общества. Идеал – это векторная модель конечной цели, фундаментальный смысл всей деятельности субъекта, а также личностный ориентир всего совокупного существования индивида в обществе.

Идеал субъективен, представляет собой результат творческих усилий человека и содержит в себе не то, что есть в объективной реальности, а то, что хочется видеть субъекту в скорой действительности. Получается, что идеал – это конкретная цель, которую ставит перед собой человек, выстраивающая векторы его развития и возрастания в творческих начинаниях, как точка-ориентир, направляющая индивида на его жизненном пути. Но естественно, что при приближении к заветному идеалу, могут порой выявиться расхождения с поставленной целью в связи с несовершенством объективной реальности, вследствие чего необходимо будет вносить изменения, которые потребуются для достижения желаемого результата. Таким образом, можно сказать, что идеал – это осознанная субъективная реальность, сформированная в сознании человека как образ желаемого будущего [4].

Многообразие форм активности человека и его жизнедеятельности предполагает, что индивид может иметь несколько идеалов, которые отражают основной круг его интересов: общественный, эстетический, религиозный, научный и другие. Человек в процессе рефлексии, в поиске своего «Я» обдумывает тот культурный образ-идеал, культурный образец, которому хочет соответствовать в жизни и деятельности. Идеал близок той личности, у которой развита эмоционально-чувственная сфера, развиты избирательность и чувство вкуса к добродетелям, воспитана сердечность, утонченность. Идеал лежит в основе формирования мировоззрения личности.

Различают личные и общественные идеалы, которые на протяжении развития культуры, смены общественных формаций усложняются или наоборот – упрощаются. Содержание идеалов связано с образом жизни людей, с их жизненным и культурным опытом, идеал может выступать призывом к моральному совершенствованию человека вообще, воплощая в себе определенные исторические устремления людей. Каждая эпоха формирует свои представления об идеале человека, однако это представление не является абсолютным, поскольку разные

общности культивируют свои представления об идеале.

Идеал может представляться результатом обобщения норм и правил. Человек соизмеряет свое поведение с нормой, идеалом и целью, которая выступает в качестве образца, эталона. Понятия «добро» или «зло», «прекрасное» или «безобразное», «праведное» или «неправедное» могут выступать значимыми ценностями для человека, а связанные с ними взгляды, убеждения – ценностными идеями, которые могут оцениваться как приемлемые или неприемлемые, оптимистические или пессимистические, активно-творческие или пассивно-созерцательные. В качестве идеала может выступать подлинный или литературный герой, моральный авторитет, конкретная историческая личность, в которой наиболее полно воплощены ценные черты и качества. Идеал играет важную роль в формировании личности, выступает в качестве мотивов самовоспитания, самоизменения, способствует формированию ее лучших духовных качеств – в этом случае идеал содержит программу работы по самопознанию, способствующей достижению соответствия человека идеальному образу.

Каждый человек по своим физиологическим, интеллектуальным, творческим данным уникален. Появляясь на свет, он имеет только основу для выделения своей индивидуальности среди множества других людей внешне похожих на него. Поэтому можно предположить, что человек – это в высочайшей степени постоянно совершенствующаяся «система», благодаря передаче культурного наследия старших поколений младшим. Человек становится личностью только в обществе, не теряя своей целостности, а даже наоборот, его биологические и психологические особенности приобретают новые черты, нормы и ценности, характерные данному обществу. Человек пытается перенять их, усвоить, перевести в собственные характеристики, стать подобными другим людям, которые существуют рядом. Одновременно, он пытается осознать себя в качестве особого существа, тождественного только с собой лично [4]. Усвоив качественные характеристики, перенятые от других, развернув собственные особенности, предоставленные ей природой, человек осознает себя как личность, которая принадлежит к той или иной общности и, одновременно, как такую, которая тождественна сама с собой, как собственное «Я» и не иначе. Этот процесс и является процессом самоидентификации личности. Таким образом, самоидентификация это – уподобление, установление тождества (с социумом и с собой), осознание себя как подобного другим и одновременно как уникальную индивидуальность, «Я». Самоидентификация разворачивается как процесс отождествления себя с другим лицом (группой, слоем, классом) в целом или включение в образ собственного «Я» отдельных качеств, как подражания этой личности и развития эмоциональных связей с ней. В этом процессе заимствуются не только внешние формы поведения человека-образца для подражания, но и возникают предпосылки для формирования определенных личностных структур того, кто уподобляет себя образцу, а именно: идеалов, ценностных ориентаций, мировоззренческих представлений. Нередко этот процесс ведет к полному слиянию собственного «Я» с образом другого лица («Я – это он») или осуществляться по принципу желаемого дополнения своей личности определенными качествами, что присущи другому («Я – как он»).

Самоидентификация – субъект-субъектное отношение, процесс соотнесения себя с собой, в результате которого складывается представление о себе как о самотождественной, цельной и уникальной личности, т.е. формируется самоидентичность. Обладать самоидентичностью, – по Э. Эриксону, – значит иметь твердо усвоенный и личностно принимаемый образ себя, чувство адекватности и стабильного владения личностью собственным «Я», в независимости от разнообразных несущественных изменений «Я» и различных ситуаций, способность личности к полноценному решению задач, возникающих перед ней на каждом этапе ее развития [9, с.12].

В процессе самоидентификации интенциональность личности, направленность и динамика ее самореализации выявляется как нацеленность на будущее. И в этой нацеленности глубинная сущность человека выражается наиболее ярко и определенно: человек – существо трансцендирующее, то есть постоянно стремящееся за границы своих возможностей, в сферу

невозможного, неизвестного, скрытого, потенциального. С точки зрения экзистенциализма, «человек – существо, которое устремлено к будущему и сознает, что оно проецирует себя в будущее. Человек – это, прежде всего проект, который переживается субъективно» [6, с.323]. «Человек находится постоянно вне самого себя. Именно проектируя себя и теряя себя вовне, он существует как человек. С другой стороны, он может существовать, только преследуя трансцендентные цели. Будучи этим выходом за пределы, улавливая объекты лишь в связи с этим преодолением самого себя, он находится в сердцевине, в центре этого выхода за собственные пределы» [6, с.343]. В «Бытии и ничто» Ж.-П. Сартр формулирует эти мысли в виде парадокса: «человеческое бытие должно быть тем, что оно не есть, и не быть тем, что оно есть» [5]. Смысл высказывания в том, что мы всегда имеем возможность попытаться стать другими, не такими как сейчас. Мы постоянно выбираем себя путем отрицания того, чем мы являемся сейчас, чем мы были раньше, и посредством выбора себя, как того, кем мы должны стать. Самоидентификация – динамический процесс, имеющий ярко выраженное темпоральное измерение различных компонентов становления и развития личности, постоянно сравнивающей свой прежний, настоящий и возможный, желаемый и воображаемый социальный статус. Следовательно, в процессе самоидентификации мы не только определяем личные свойства, которыми мы обладаем (актуальное «Я»), но и качества которые могли бы в нас быть при определенных обстоятельствах (потенциальное «Я»). Проективность, «футуристичность» являются побудительной силой к созданию образа совершенства или идеального образа, на который ориентируется человек в своей деятельности. Эта нацеленность на будущее характерна и для идеала: «...в идеале выражается не то, что есть, а то, что должно быть, или то, что человек хочет видеть» [2]. В этой точке «потенциальности» и пересекаются самоидентичность личности и идеал, как совершенный образ.

Выводы. В любую историческую эпоху и в любых социокультурных обстоятельствах человек стремится к решению смысложизненных вопросов, которые в свою очередь базируются на ответах на вопрос «Кто Я?», то есть самоидентификации личности. В процессе самоидентификации формируется самоидентичность. Для самоидентификации характерна устремленность в будущее, т.к. человек, вне зависимости от своего социального статуса, своего происхождения, просто обязан развиваться. Это развитие возможно, только если есть определенная цель, решение которой сможет приблизить его к идеалу, даже если представление о нем не до конца сформировано. Ведь всегда должен быть высший образец, к которому необходимо стремиться, и по которому необходимо формировать свои жизненные установки, свое «Я». Нацеленность на будущее характерна и для идеала. Проективность, «футуристичность» и являются точкой пересечения самоидентичности личности и идеала, как совершенного образа.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННИХ ИСТОЧНИКОВ

1. Брубейкер Р. Этничность без групп [Электронный ресурс] / Р. Брубейкер. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. – 408 с. – Режим доступа: http://yanko.lib.ru/books/cultur/brubaker_rogers_ethnicity_without_groups_2004_ru_2012_408s_sl.htm
2. Ильенков Э.В. Проблема идеала в философии [Электронный ресурс] / Э.В. Ильенков // Вопросы философии. – 1962. – №10. – С.118-129. – Режим доступа: <http://caute.ru/iljenkov/texts/vf/ideal.html>
3. Ильенков Э.В. Идеал. [Электронный ресурс] / Э.В. Ильенков // Философская энциклопедия. – Т. 2. – С. 195-199. – Режим доступа: <http://caute.ru/iljenkov/texts/enc/idealfe.html>
4. Когай Е.А., Муравьев С.А. Проблема эволюции идеалов социального воспитания и образования молодежи сквозь призму философско-педагогической антропологии [Электронный ресурс] / Е.А.Когай, С.А.Муравьев // Вестник КГУ им. Н.А. Некрасова. – 2010. – Том 16. – С. 19-24 – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru>

© *Тикаєва Ю. И.*

5. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии [Электронный ресурс] / Ж.-П. Сартр – М.: Республика, 2002. – 640 с. – Режим доступа: <http://www.psylib.org.ua/books/sarttr03/index.htm>

6. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм [Текст] / Ж.-П. Сартр // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – С. 319-344.

7. Труфанова Е.О. Человек в лабиринте идентичностей [Текст] / Е.О. Труфанова // Вопросы философии. – 2010. – № 2. – С. 13-23.

8. Шумилов С.Н. Идеал и идеализация в социальном познании: автореф. дис...канд. философ.наук: 09.00.11 [Электронный ресурс] / С.Н. Шумилов; Казан. гос. ун-т. – Казань, 2008 – рос. – Режим доступа: <http://cheloveknauka.com>

9. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис [Текст] / Э. Эриксон. – М.: Прогресс, 1996. – 344 с.

Тикаєва Юлія Іванівна - аспірант кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Государственного учреждения “Южноукраинский национальный педагогический университет им. К. Д. Ушинского”, Одесса.

УДК: 130. 2:004.946:316.3

МЕДИАРЕАЛЬНОСТЬ КАК ПРОСТРАНСТВО СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЙ

В статье рассматриваются основные характеристики медиареальности – виртуальной реальности и раскрываются ее функции. Выявляются значимые аспекты медиареальности как пространства социокультурных взаимодействий с позиций утверждения новых форм взаимоотношений в обществе.

Ключевые слова: медиареальность, медийные коды, виртуальность, коммуникация, манипуляция, перформация.

МЕДИАРЕАЛЬНІСТЬ ЯК ПРОСТІР СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ВЗАЄМОДІЙ

В статті розглядаються основні характеристики медіареальності – віртуальної реальності і розкриваються її функції. Виявляються значні аспекти медіареальності як простору соціокультурних взаємодій з позицій утвердження нових форм взаємовідносин в суспільстві.

Ключові слова: медіареальність, медійні коди, віртуальність, комунікація, маніпуляція, перформация.

MEDIAREALITY AS A SPACE OF SOCIOCULTURAL INTERACTIONS

The article discusses the main features of mediarealnosti - virtual reality and identify its function in the socio-cultural interactions. The attention that the global virtualization of the world, based on mediarealnosti, is relevant to solving a problem. It is emphasized that humanity was not ready or able to co-exist with them in proportion to the new found cyberspace and virtual world. The attention that mediarealnost, formed on the basis of communication technology begins to influence the medium, and the recipient, and the further development of the technologies themselves. The main findings are presented that creates a virtual reality representation of the people at a new stage of cognition of being, acting on psychology. One of the main features of contact with virtual reality is that it attaches man to the world of illusions, affecting the human psyche. Mediarealnosti substantiates the impact on social processes from the point of the adoption of new forms of relationships in society.

Keywords: mediareality, media codes, virtual, communication, manipulation, perforation.

Актуальность. Формирование социально - информационного пространства, виртуализация глобального мира, основанная на появлении медиареальности – это новая и уникальная по своим свойствам и сущностным характеристикам форма взаимодействия в современном обществе.

Своеобразие медиареальности, проявляющееся в диалектике человеческого и информационно - технологического начал, приводит к появлению новых и новых медиаформ социокультурных взаимодействий. Отсюда возникает и актуальная проблема выявления аспектов и принципов взаимодействия медиареальности и социальной реальности, оказывающей значительное воздействие на все сферы жизнедеятельности человека.

Степень научной разработанности проблемы. Для целостного социально - философского анализа феномен медиареальности - виртуальной реальности является новым предметом исследования, но отдельные его элементы рассматривались в контексте осмысления философских, социальных и этических проблем современной науки и техники.

В философии различные аспекты феномена виртуальной реальности были раскрыты в работах А. И. Воронова, Д. В. Иванова, Н. Карпинского, Л. А. Микешиной, Н. А. Носова, С. И. Орехова и других.

Функционированию виртуальной реальности в различных сферах жизнедеятельности человека посвящены работы С. В. Аксёнова, С. В. Афоной, С. В. Бондаренко, Т. И. Карачевой, И. В. Корневой, А. А. Никитина, А. В. Петрова и других.

В целом звучит мысль, в частности, как и в исследовании М. М. Назарова, что механизм взаимодействия медиареальности – виртуальной реальности и особенно воздействия находится пока "за семью печатями". Именно поэтому для теории социальной коммуникации особое значение приобретает предварительное исследование и выявление ее частных функций с учетом разнородности коммуникативных средств и способов коммуникации [1, с. 233 - 247].

Нерешенные участки проблемы. Глобализационная медиакультура современности – это социальное пространство такого уровня, который не исследован даже на уровне теоретических измышлений, так как сложные процессы ассимиляции одной культуры в другую дают результаты, обратные противоположные соединяющимся своим частям, которые по предположению должны создать обоснованное и спрогнозированное новое.

Целью данного исследования является рассмотрение медиареальности – виртуальности как пространства социокультурных взаимодействий и выявление значимых ее аспектов в социальной коммуникации.

Основное содержание. Установление в социокультурном пространстве медиареальности – «виртуальной реальности» является как результатом новых информационных технологий, так и обусловлено новыми потребностями людей. При этом, особенности его протекания соответствуют культурно-историческим особенностям различных государств и народов. Возникают новые проблемы социальной адаптации, готовности людей и общества адаптироваться к этим изменениям, демократии и равенства, так как высокая стоимость овладения и обучения современным информационным технологиям может повлиять и на социальную иерархию общества.

Социокультурное взаимодействие в пространстве медиареальности происходит на различных уровнях коммуникации, естественно имея свои обратные связи – воздействия и его результаты. Особо подчеркивается, что феномен виртуальной реальности приобретает характер устойчивого развития, своего рода доминанты современного общественного устройства. Поэтому все более активно выдвигается вопрос о закономерностях виртуализации общества, поскольку последняя ведёт к формированию и повсеместному распространению особого типа умонастроения и мироощущения, к возникновению виртуальной картины мира и соответствующей ей научной методологии. "О виртуализации применительно к обществу, как пишет А. А. Бодров, можно говорить лишь постольку, поскольку общество становится похожим на виртуальную реальность, то есть может описываться с помощью тех же

характеристик. Виртуалізація в такому випадку – це будь-яке заміщення реальності її симуляцією/образом – не обов'язково з допомогою комп'ютерної техніки, але обов'язково з використанням логіки віртуальної реальності» [2].

Заявляюча про себе Віртуалістика як особа сприяє не тільки виробленню нових поглядів і представлень на новий вид людської діяльності, але - і на не менш специфічне «віртуалістське» поведіння. Так, в частині, В. Москвіна визначає соціальні мережі як «програмне забезпечення, що дозволяє користувачам створювати свої профілі і зв'язуватися з іншими учасниками в віртуальному просторі», «віртуальний коло знайомих людини, де сама людина – це центр соціальної мережі, її знайомі – гілки цієї мережі, а стосунки між цими людьми – зв'язки» [3, с. 35].

Дальніше впровадження і використання в суспільному житті технологій віртуальної реальності, комп'ютерних, а також телекомунікаційних технологій і мережевого спілкування сприяли стійкому впровадженню метафори віртуалізації, як заміщення реальних об'єктів симуляціями. В свою чергу, процес віртуалізації суспільства став одним з основних передумов виникнення віртуальної картини світу. Можливо виділити основні передумовки виникнення віртуальної картини світу: а) створення технологій віртуальної реальності; б) виникнення інформаційного суспільства; в) віртуалізація суспільства», - зауважує М. М. Назаров [1, с. 35].

В цілому, можливо виділити, що «виникнення інформаційного суспільства, повлекше за собою лавиноподібний ріст інформації, стало платформою виникнення віртуальної реальності в соціально-гуманітарному і комунікаційному плані і послужило базою для побудови теорії віртуалізації суспільства.

Для осмислення комунікативно – образних властивостей медіареальності – віртуальності звернемо увагу, що соціальна комунікація як комунікативна діяльність людей обумовлена цілим рядом соціально значимих оцінок, до конкретних ситуацій, комунікативних сфер і норм спілкування, прийнятих в суспільстві. Організоване спілкування, за думкою О. В. Зернецької, яким є масова комунікація набуло ознаки професійної діяльності, поставлене в певні виробничі умови поряд з розвитком засобів масової комунікації, без яких ефективна зв'язь неможлива, то є поряд з розвитком індустрії масмедіа. Згідно визначенню з словника (*A Dictionary of Communication and Media Studies* (Ed. by J. Watson and A. Hill.- London, New York, Sydney, Auckland, 1997. – с. 132-133) (у пер.з англ. О. В. Зернецької) термін "масове спілкування" означає "інституціонізовані форми виробництва і поширення загальнодоступних (публічних) повідомлень, які поширюються в великому масштабі, включаючи значуще розподілення праці в їх виробничому процесі і функціонуванні, через складне посередництво друку, фільму, фотографії і звукозаписи" [4, с. 35].

Основними функціями комунікації є взаємодія людей з метою повідомлення і обміну інформацією і вплив на індивіда або суспільство в цілому відповідно до певної мети – установки. Це положення є в більшій мірі аксіомою, отриманою в ході численних емпіричних спостережень і прикладних досліджень, ніж результатом теоретичного обґрунтування [1, с. 233 - 247]. Ускладнення систем управління в суспільстві, підкреслює М. М. Назаров, привело до того, що загострилася проблема якісної оцінки соціальної інформації - її актуальності, достовірності, повноти. При цьому, як пише М. М. Назаров, «для соціальної комунікації в рівній мірі важливі всі три компоненти соціальної інформації - смислової, що повідомляє про соціально значиму інформацію як такої, оціночний, що повідомляє про стосунки говорячого до передаваної інформації, і ціннісна орієнтація, що повідомляє про стосунки до партнера і/або до себе. Ці суттєві характеристики соціальної комунікації знаходять відображення в висловлюваннях і дискурсах, мають свої способи і засоби вираження на різних рівнях комунікації» [1, с. 233 - 247]. Словесна

інформація являється соціально значимою категорією в тому випадку, коли вона пов'язана з соціальними реаліями, з явленнями, які представляють інтерес для суспільства, соціальних груп і індивідів в плані соціальних відносин [1, с. 233 - 247].

Постмодерністський же принцип всеобщей рівнозначності всіх явлень і всіх сторін життя визначає семантичне поле медіареальності. Ігровий алгоритм розповсюджує своє вплив на багато сфер соціального життя, виходячи за межі лише соціальної комунікації. Поняття гри в ХХІ стає однією з найважливіших складових культури. Сьогодні гра служить методологічної і епістемологічної основою перформативності. Трактування гри як механізму комунікативної сфери позбавляє її традиційного значення вільного самовираження людини, не ставлячи перед собою утилітарної мети, але відчуваючої радість від участі в грі. Присутнє грі моделювання штучної реальності всередині підливної дійсності на основі інтерсуб'єктивного взаємодія, відповідає глибоким завданням формування медіареальності.

Для осмислення соціальності медіареальності необхідно виробити поправку на мову медіасфери з введенням представлення про маніпулятивний акцент медіареальності. Медіальний світ пропонує реципієнту нескінченні поєднання повідомлень, кожну секунду відкидаючи передшествуючі фіксації досвіду і реальності, замінюючи їх собою з метою, щоб тут же підвергнутися перформатуванню. Моральний ідеал поки не вербалізований і формується в області немедійного людського взаємодія.

В епоху нових значень, ритмічна організація комунікації на основі медіареальності замінює собою дискредитовану маніпулятивну медіареальність ланцюжок дискурсів і традиційних умозаключень. По суті справи, це стає відкиданням звичних і стійких форм соціальної комунікації, з появою аспектів маніпулятивності і перформативності. Медіаманіпуляція представляє собою складну структурну формування, забезпечує внутрішню цілісність комунікативних актів, складається з системи маніпулятивних операцій, пронизане ідеєю єдності і процесуальності. Маніпулятивність представляє особливий формою духовного взаємодія і впливу і маніпуляція базується на людськостворюючих формах комунікації – мовних практиках, міфах, слухах, рекламі, емоціях, резонансах, символах і др. Через них і відбувається конвенційна фіксація того, які форми поведінки, згідно колективному досвіду, найбільш прийнятні для суб'єкта і для суспільства. Єдність медіума і реципієнта в цьому прискорюючому, швидко змінюючому своїй конфігурації соціальному просторі опирається на нову конвенційність. Технологічно забезпечене обоюдне прагнення до різних цілям в межах одного комунікативного акту породжує певну якість їх взаємодія і взаємодія. Розуміння маніпуляції як загального принципу взаємодія суб'єктів в медіареальності не означає соціального виправдання маніпуляції. В цілому, маніпуляція виглядає як «етичне завдання», передуюче і направляюче комунікацію.

Перформансну комунікацію Г. Г. Почепцов пов'язує з такими поняттями, як зрелищность, церемоніальність і ритуальність. Ця форма маніпуляцій потребує в певному просторі, вона не може обійтися без глядачів, які стають неотъемлемим і необхідним атрибутом презентації, частіше за все, політичної [5]. Ще одна важлива функція перформанса в масовій комунікації – маскування або руйнування підливної. Перформанс в певному значенні стає самоцілью, точніше, маніфестованим процесом, заснованим на рекурсії, самовідродженні репродукції, технічних копій, багаторазових переосмислень, не залишаючи основи первісного змісту. Перформативна якість маніпуляцій реалізує себе через такі соціокультурні явлення як гра, розвага, сценарна, драматургічна логіка інформпространства, зрелищность як квінтесенція візуальності, соціальні експерименти і новачки, не несучі в собі якогось-будь цілеполагання, а цінні, цікаві

«сами по себе» и подобное.

Фактически медиареальность в современных условиях предстает не как искусственная параллель эмпирическому миру, а как самый активный его элемент. Маска-образ, маска-действительность возникают через многократное наложение нескольких ментальных слоев, которые и создают прочный идеологический каркас на короткий промежуток времени. Становится также объяснимой и размытость и неverifiedируемость данного феномена, который начинает оцениваться не как конкретное, а как многоуровневый фон, призванный к созданию новых медийных универсалий – медийных кодов.

Так как человек «принадлежит одновременно и органично трем мирам — природе, обществу и культуре», то, согласно М. С. Кагану, во всех этих ипостасях он, с одной стороны, примиряет внутри себя противоречия между медийным форматом культуры и традиционной культурой, между медиатизацией и социализацией, между медийной сущностью «человека смотрящего», со всеми подразумеваемыми здесь девиациями, и «человека думающего», «человека развивающегося». Но при этом, будучи сложноорганизованной, синергетической «биосоциокультурной» системой, испытывает на себе все более сильное энтропийное давление, выражающееся в хаотическом нарастании культурных, социальных и даже биологических антиномий и аномалий, составляющих его актуальную «повестку дня». Иррациональность бытия приводит к глубоким противоречиям прежде всего внутри самого познающего субъекта. Эти процессы рассматриваются сквозь призму трех субстанциональных уровней: культурного, социального и биоантропологического [6, с. 35].

Достаточно четко звучит идея восприятия и воздействия медиапродукта на личность и на социум. Сегодня это особенно заметно в разговорной речи, которая также основана на физиологической детерминированности и смысловой выразительности. Важным в социальной коммуникации становится не то, «что говорят», а то, «как говорят» и «кто говорит». Вербальные способы верификации информации уступают по степени значимости свое место невербальным. Онтология современного общения включает в себя и молчание, и смысловой минимализм, и автокоммуникацию, и другие некоммуникативные в прошлом формы. Мобильная телефонная связь – это формы ритмического общения на фоне все усиливающегося одиночества.

Степень социализации человека определяется сегодня его способностью расшифровывать медийные коды. Распредмечивание культурных ценностей происходит на уровне коммуникации между медиумом и массовым потребителем. Субъект уже не тратит на это усилия. Лишенные своего сакрального смысла артефакты оцифрованы, их свойства становятся одномерными: то, что медиум решил зафиксировать, остается, а «несущественные», «вторичные» детали отбрасываются. Соответственно цель воздействия любой виртуальной реальности — в активизации внутренних образов человека и в последующих его действиях, вызванных этой активизацией. Отсутствие внятной логики в презентациях реальности, перформативная иррациональность, нелинейность и противоречивость, манипулятивная интенциональность как сущностные характеристики поведения медиума приводят к перераспределению внимания реципиента в процессе декодирования им информационного сообщения. Человек, находящийся одновременно и в центре, и на границе этих онтологий, не только является источником, питающим все новые образы в социальном и медийном ракурсах. Он же выступает в роли посредника, трансформатора этих образов, при этом существенно изменяясь сам.

Обратить внимание необходимо и на то, что процесс взаимодействия имеет обратную связь с особым влиянием на человека в целом. При этом, возникает и проблема формирования “иного сознания” в медиареальности, что, естественно отражается на всех уровнях социального бытия. Втянутый в сферу виртуалистики, человек, как подчеркивает В. А. Кутырев, “... с трудом его покидает и вырабатывает специфически «виртуалистские» стереотипы поведения и деятельности...” [7].

Определенная утрата социальной традиции и социальных связей, утрата личностью

ощущения своего положения в системе социальных координат приводят к замене социоморфных аспектов коммуникации на антропоморфные. При этом, в центре мира каждого индивида находится прежде всего восприятие его собственного Я. Виртуальность «растормаживает» многие запреты, которые ограничивают человека в повседневной жизни, так как создает иллюзию анонимности, размывает идентичность человека, усиливая диссоциативные силы, угрожающие целостности человеческой личности. Опыт же человека в медиареальности – виртуальной реальности имеет близость к тому опыту, который приобретается в мире мечты и грез.

Выводы. В выводах возможно сделать определенные обобщения:

1. Медиареальность – виртуальность как пространство социокультурных взаимодействий выявляет то, что технологически обеспеченное обоюдное стремление к различным целям медиареальности и человека в рамках одного коммуникативного акта рождает определенное качество их взаимосвязи и взаимодействия.

2. Значимые аспекты медиареальности в социальной коммуникации:

- человечество оказалось не готовым и не способным соразмерно сосуществовать с им же обретенным киберпространством и его виртуальным миром.

- медиареальность, возникшая на базе коммуникативных технологий, начинает влиять и на медиума, и на реципиента, и на дальнейшее развитие самих технологий.

- ритмическая организация коммуникации, заменяя собой испытанную, но дискредитированную манипулятивной медиареальностью цепочку дискурсов и логических умозаключений, становится отрицанием привычных и устойчивых форм социальной коммуникации – социокультурных взаимодействий.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННИХ ИСТОЧНИКОВ

1. Назаров М. М. Массовые коммуникации и виртуализация социального пространства в современном обществе / М.М. Назаров // Социально-гуманитарные знания. - 2001. - №1. - С. 233-247.

2. Бодров А. А. Виртуальная реальность как когнитивный и социокультурный феномен / Александр Алексеевич Бодров: Диссерт... на соиск. начн. степени доктора филос. наук - специальность: Онтология и теория познания- 09.00.01. – Самара, 2007. – 293 с.

3. Москвина В. Пользователи социальных сетей / В. Москвина // Телескоп. Журнал социологических и маркетинговых исследований. – 2010. – № 2. – С. 35–38. – С. 35.

4. Зернецька О. В. Глобальний розвиток систем масової комунікації і міжнародні відносини / О. В. Зернецька. - К.: Освіта, 1999. - 351 с.

5. Почепцов Г. Г. Теорія комунікації / Г. Г. Почепцов.- К.: Видавничий центр "Київський університет", 1999.- 308 с.

6. Каган М. С. Философская теория ценности / М. С. Каган. - СПб: Петрополис, 1997. - 205 с.

7. Кутырев В. А. Оправдание бытия / В. А. Кутырев // Вопросы философии. – 2000. - № 5.

© *Тимохов О.В.*

Тимохов О.В. – кандидат філософських наук, докторант кафедри філософії, соціології та менеджменту соціокультурної діяльності Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»

УДК: 1.316.3+159.955+316.61

ПАНОРАМНЕ МИСЛЕННЯ У РОЗВИТКУ СВОБОДИ ОСОБИСТОСТІ ТА У ФОРМУВАННІ НОВІТНІХ КОНЦЕПТІВ СУСПІЛЬНОГО БУТТЯ В УКРАЇНІ

Стаття присвячена дослідженню феномена – “панорамне мислення” в контексті його впливу на рівень свободи особистості.

Ключові слова: мислення, панорамне мислення, свобода особистості.

ПАНОРАМНОЕ МИШЛЕНИЕ В РАЗВИТИИ СВОБОДЫ ЛИЧНОСТИ И В ФОРМИРОВАНИИ НОВЕЙШИХ КОНЦЕПТОВ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ В УКРАИНЕ

Статья посвящена исследованию феномена – “панорамное мышление” в контексте его влияния на уровень свободы личности.

Ключевые слова: мышление, панорамное мышление, свобода личности.

PANORAMIC THINKING IN DEVELOPMENT OF PERSONALITY FREEDOM AND IN THE FORMATION OF NEW SOCIAL CONCEPTIONS OF SOCIAL LIFE IN UKRAINE

The article is devoted to research of the phenomenon is “panoramic thought” in the context of its influences on the level of personality freedom.

Keywords: thinking, panoramic thinking, personality freedom.

За останній період ми стали свідками досить радикальних змін у соціально-політичній ситуації в Україні та навколо неї. Вони носили, як революційний, так і еволюційний характер; та були спричинені викликами, як внутрішніми, так і зовнішніми. Ці виклики і надалі залишатимуться актуальними і вимагатимуть досить швидкого реагування, що неминуче призведе до значних трансформацій в багатьох сферах суспільного буття.

Отже, існує необхідність розглянути ряд базових характеристик, що формують принципи суспільного буття, як такого.

Звичайно, це предмет політичного, політологічного та економічного дискурсу, проте, такі концепції не можливо вибудувувати без врахування основних, базових цінностей сучасного цивілізованого суспільства, нагальна необхідність в узгодженні цих швидкоплинних змін із довгостроковою стратегічною концепцією розвитку Українського суспільства. до яких, безумовно, відноситься “Свобода особистості”.

Класики діалектичного матеріалізму стверджували, що саме суспільне буття визначає свідомість [1].

Проте факт впливу результатів мислення на становлення свідомості, в тому числі і колективної, також не викликає сумнівів.

Найбільш сильна зброя, це ідея, час якої настав [2].

Отже, трансформації суспільного буття можуть спричинити не тільки зовнішні фактори, а й внутрішні, до яких відносяться результати мислячої діяльності окремих суб’єктів, які так чи інакше впливають на суспільну свідомість, формування новітніх концептів суспільного буття в сучасних умовах, а відтак і в трансформацію суспільної парадигми, як такої.

Якщо під трансформаційними процесами мається на увазі саме еволюційність (розвиток), а не консервативність, то мислячий суб’єкт, що буде здатен до формування новітніх суспільних концептів, що відповідають вимогам сучасності, має володіти певною свободою, причому не “свободою” в широкому сенсі і навіть не свободою волі, а саме свободою мислення, що дає

можливість відійти від сталих стереотипів.

Найбільш прогресивним та продуктивним типом мислення в даному сенсі, як на наш погляд є “Панорамне мислення”, що визначається, перш за все: комплексністю, цілісністю та неочікуваністю результатів.

Саме тому, дослідження ролі панорамного мислення у розвитку свободи особистості та в формуванні концептів суспільного буття в Україні, можна вважати вкрай актуальним.

У всі часи існування людини, поняття «свобода» розглядалося як складне і достатньо суперечливе визначення. У релігійному, філософському, соціальному плані дане поняття по ступеню складності може бути порівняне з наріжними визначеннями, пов'язаними із смисловими позначеннями людського життя, необхідністю виконання людиною покладених на нього природою і суспільством зобов'язань. Смыслове навантаження на дане визначення з часом, у міру розвитку людського суспільства, не тільки змінювалося відповідно до умов життя людського суспільства; дана зміна до сьогоденного часу носить характер постійного зростання, ускладнення. Не дивлячись на те, що поняття «свобода» має і кількісні характеристики (абсолютна свобода – максимальна в свідомості людини свобода; «відносна свобода» – певна частина, закладеного в свідомості людини поняття «свобода») – добре відомо, що дані характеристики при визначенні даного поняття не завжди можуть виконувати принципову роль. В світі фізичної природи, а також поза сферою матеріального, поняття «свобода» носить завжди строго визначений, відносний характер, що припускає значущість якісних характеристик цього поняття. Якщо розглядати визначення «свобода» у людини, як природної істоти, то, очевидно, що ця складова загального поняття «свобода» з часом мало змінилася. Дане розуміння свободи припускає осмислену людиною реальну можливість задоволення його фізичних і біологічних потреб. До них можна віднести: виконання репродуктивної функції, задоволення потреби в живленні і т.д. Інша складова визначення «свобода» може розглядатися у людини як соціального об'єкту даного суспільства і даної території. Тут також поняття «свобода» пов'язане з необхідністю задоволення людиною її потреб на соціальному рівні, з осмисленням людиною своїх можливостей щодо задоволення тієї або іншої частини даних потреб. Обидві складові поняття «свобода» мають відносний зв'язок між собою. Важко уявити повне задоволення у «сучасної людини» базових потреб без необхідного рівня задоволення соціальних. Такі поняття, як «свобода слова», «свобода думки», «свобода суспільства» мають реальне наповнення, коли розглядається соціальна складова поняття «свобода». Очевидно, що між даними складовими є прямий і зворотній зв'язок, відносна взаємозалежність. Третя складова поняття «свобода» є не тільки найскладнішою, але й найголовнішою, як по відношенню до двох перших складових, так і до всього поняття. Істинна свобода – це духовна свобода. Можна бути вільним на базовому або соціальному рівні, але не бути вільним в повному розумінні цього слова. З другого боку, людина не вільна на базовому і соціальному рівні, але вільна духовно, має повне право називати себе вільною людиною. Звичайно, «духовна свобода» має відносний характер. Вона не може бути єдиною і не пов'язаною з першими двома складовими даного поняття. Даний зв'язок може бути розкритий, як зв'язок природного, соціального і духовного початку у людини. От чому, виховання духовного початку у людини дає останньому реальну можливість відчувати себе «вільним» [3].

Самі по собі поняття “свобода” і “свобода особистості” дуже взаємопов'язані, проте вони не тотожні. “Свобода”, як загальне поняття – абстрактна, проте свобода особистості завжди конкретна і визначається, як самою особистістю, так і соціальним оточенням.

Свобода не може бути абсолютною. Соціальна людина не Робінзон і вимушена не тільки рахуватися з соціальними та моральними нормами суспільного буття, а й має певні зобов'язання.

Отже, поняття “свобода особистості” не абсолютне, а відносне. Може скластися враження, що рівень свободи певного індивіду напряму залежить від її соціального статусу, проте і тут не все так просто. Як зазначали древні греки, що дозволено (личить) бичу, не дозволено Юпітеру.

Римські стоїки в свій час дійшли парадоксального висновку, що свобода полягає в розумінні особою своїх зобов'язань. А отже, це химера, проте – химера осмислена.

Інший парадокс можна знайти текстах Платона. “Все що є благом для вулика, є благом для кожної бджоли”. Власне, парадокс полягає в тому, хто саме визначає, що є благом для вулика. Якщо одна єдина бджола, то це, скоріш за все, благо для неї та її найближчого оточення, а не для всього вулика. Якщо це вирішується простою арифметичною більшістю, то незрозуміло, чому це мусить бути благом для меншості, ну і так далі.

Так чи інакше, свобода особистості у всі часи корегувалась потребами суспільства.

Наші предки перемогли і вижили в боротьбі як з природою, так і з собі подібними. А жили зграями по 20-50 чоловік. Ватажок з воїнами - мисливцями, жінки з дітьми. Для виживання необхідна координація дій. Збирати коріння – всі самки, на полювання – всі самці.

Єдність поглядів на життя у всіх. Прогнати треба! А досвідчені розумні – старші навколо ватажка – краще знають.

Битви з ворогами-сусідами важливіші і показніші всього. Кожному битися в повну міру сил! Сильні – б'ються з сильними, слабкі – допомагають всім можливим. Ворог слабкіший – знищити, ворог сильніший – бігти, захищатися – відчайдушно: пощади немає. А дезертирувати одинаку безглуздо – один в світі не мешканець, його будь-хто знищить.

Так складається мораль, і осідає як інстинкт: у єдності сила! Будь зі всіма, роби як всі – це найголовніший соціальний закон.

І коли в психологічних досліджах ХХ століття випробовуваний, слідуючи за всіма, називає коротке довгим, а довге коротким, не довіряючи власним очам – це не недоумство. Не патологія. Це соціальний інстинкт! Тому що бути за одно з оточуючими – важливіше, ніж бачити правильно, і залишитися наодинці.

Помилившись всі разом - ви можете все-таки перемогти і вижити.

Але одинак, що відокремився, не виживе, будь він тричі правий.

Група, спаяна єдністю – це система. Сила її більше простої суми сил окремих її членів. Вона вижила і існує – це доказ її життєздатності: тобто гарантія вірних її поглядів. А одинак вижити не може ні при яких поглядах, це теж гарантується. Тому методологічно, принципово вірно – вірити всім, а не собі.

Конформізм – співвідлеглість узгоджених поглядів – є одна з необхідних, базових, відвічно властивих рис психологічного характеру особи – соціальної людини.

Перш за все – це відноситься до стресових ситуацій, коли треба терміново рятуватися – а неясно, як. Роби як всі – не дарма ж, всі туди біжать!

Соціальний інстинкт вказує людям структуруватися в соціальну систему.

Для її наявності і функціонування він же вказує приймати погляди системи (а може і натовпу) і брати участь в її діях.

Натовп – простий вид соціальної системи. Натовп самоорганізується не для того, щоб думати. А щоб виробити просту, єдину масову дію. І думка у натовпу може бути тільки одна – примітивна, однокрокова, що базується на емоційному розігріванні скупченої маси: кудись піти і щось розгромити, прокричати, погрозити. Значення і сила натовпу – в єдиному разовому пориві маси.

Але натовп може помилятися. І колектив може помилятися. І взагалі всі можуть помилятися – і лише один-одинак може мати рацію. А ось він думає інакше, самостійно, правильно.

Таких тиснуть і глушать. Виганяють, перевиховують. Але системі потрібен зворотній зв'язок з середовищем. І думка одинака може виявитися корекцією спотвореного зв'язку.

Тому одинаки, не згодні з більшістю, системі необхідні і взагалі існують. Хоча, звичайно, існують погано і піддаються гонінням аж до з'їдання в різних значеннях.

Система існує тільки в єдності своїх протилежних основ – консерватизму і новаторства. Консерватизм забезпечує стійкість системи: зберігати все те, що довгі часи боротьби і праці

дозволило вижити і піднятися. Новаторство необхідне для гнучкості системи і адекватного реагування на всі нові виклики середовища.

На біологічному рівні це забезпечено віковим консерватизмом людей похилого віку і віковим нонконформізмом молоді. Старі зберігають свій побудований і обжитий будинок – молоді пускаються в подорожі (у часі і просторі), щоб створити собі новий будинок.

На рівні соціально-психологічному це забезпечується наявністю більшості конформістів і меншини нонконформістів.

У розвиненій цивілізації, державі вільного підприємництва, де законом гарантуються права і свободи особи, загальногрупову єдність думок і вчинків сьогодні назвуть тоталітаризмом. Індивідуальна свобода в порівнянні з первісною зграєю надзвичайно широка. Говори і роби чого хочеш. Лише декілька заповідей дотримуйся.

Бути згідним з більшістю – стало не обов'язковим; бути незгодним стало не небезпечно [4].

Як ми бачимо, феномен свободи особистості з прадавніх до наших часів хоч і пройшов значну генезу, проте, в значній мірі продовжує зберігати первинні риси.

Найбільш значних змін в західному світі він зазнав в епоху Відродження, коли світогляд змінився з геоцентричного на гомоцентричний. В період просвітництва та Великої французької революції, коли були проголошені принципи демократичності та рівності. І вже в сьогоднішньому тлумаченні закріпився в країнах капіталістичної демократії.

Проте, як на наш погляд, ключовим моментом в генезі феномену “свобода особистості” є все ж таки період французької революції.

В її основних гаслах – “Свобода, Рівність, Братерство” саме свобода вперше ототожнюється з рівністю, рівністю перед законом.

До цього суспільство було розшароване на класи та станіві прошарки з різними правами, обов'язками та рівнем доступу до соціальних благ.

Умовно кажучи, був собі міщанин Іванов та дворянин Орлов, у останнього було значно більше прав і можливості займати державницькі посади, а у першого – ні.

Після утвердження принципів демократизму на світ з'явилися громадянин Іванов та громадянин Орлов, з рівними правами та можливостями; у досить значної частини суспільства свободи стало значно більше.

Власне саме звідси, на наш погляд, бере коріння система сучасної демократії, яку нерідко ототожнюють з республіканською формою правління.

Власне феномен “свобода особистості” дуже широкий, проте в рамках даного дослідження хотілося б зосередитись на двох його аспектах: “свобода вибору” та “свобода мислення”, які є ключовими складовими духовної свободи особистості.

Це чи не єдині сфери, що детермінуються не стільки соціальним оточенням, стільки самим індивідом.

Звичайно, цей тезис досить суперечливий, адже людину можна примусити зробити хибний вибір, або погодитись з хибним міркуванням, проте він все ж має право на існування.

Екзистенціоналісти стверджували, що вибір є завжди. Навіть коли йдеться про зраду власних переконань і смертю, це все одно вибір.

Як не дивно, це частково збігається з світоглядом древніх греків стосовно рабства.

Раб – це людина, що злякалась, злякалась смерті, а отже, не гідна бути вільною. Не гідні бути вільними її нащадки і всі вони після смерті і переходу в царство Аїд залишаться рабами назавжди.

Згідно древнє-грецького світогляду, неможливо істинно вільну людину перетворити на раба, і навпаки, з раба по духу ніколи не вийде вільної людини.

В цілому ряді світоглядних, філософських, етичних та релігійних концепцій (в християнстві це свобода волі) “свобода вибору” є ключовим елементом для розуміння поняття “свобода особистості” як такого.

Але свобода вибору без свободи мислення неможлива.

Тільки вільно мисляча людина здатна зробити свій власний, а не нав'язаний їй вибір.

Звичайно, мисляча діяльність пересічної людини значно обтяжена і родовою пам'яттю, і концептами суспільної свідомості, і суспільним безсвідомим, і власне її соціальним оточенням. Проте свобода мислення є ключовою характеристикою особистості, як такої.

Переважає більшість людей, навіть дітей, щиро впевнені що мислять самостійно, і не тільки на побутовому рівні. Проте це і так, і не зовсім так.

Відсутність панорамного бачення ситуації змушує індивіда користуватись результатами мислячої діяльності тих, кого він вважає експертом, видаючи їх міркування за свої. На жаль, це відбувається і на побутовому рівні також. Реклама і пропаганда роблять свою справу.

Отже, ми переходимо до основного предмету нашого дослідження – впливу панорамного мислення на свободу особистості людини.

Термін – “Панорамне мислення”, хоч і зустрічався в науковій літературі, проте, до недавнього часу, був досить недостатньо експлікований. Отже його можна вважати відносно новим.

Панорамне мислення – спосіб мислення, в процесі якого відбувається подолання еволюційної обтяженості людського менталітету – вузькості поля свідомості і пов'язаних з цим інстинктивних, несвідомих і підсвідомих проявів ментальності, тобто того, що здатне негативно відбитися на якості мислення і на його результатах.

Панорамне мислення може вважатися терміном, що включає мислення інших типів, в масі людям не властивих – таких як системне, латеральне, нестандартне, об'ємне, винахідництво, проривне, масштабне, повного спектру, паралельне, більш ніж одотрекове.

Зорове сприйняття панорами давало багатьом авторам можливість використовувати інтуїтивну зрозумілість панорамного мислення в просторовому, або узагальненому просторовому значенні, не визначаючи його. Панорамне мислення використовувалося також в юриспруденції, в картографуванні і візуалізації когнітивних процесів. Поняття “Панорамне мислення” вводилося і в протизагу “Тунельному мисленню”, використовувалося при аналізі технічних рішень в космонавтиці. [5]

Еволюційна особливість людського менталітету – це вузькість поля свідомості. Колись, у пралюдей і ще стародавніших людських предків ця особливість була перевагою у виживанні через корелятивно пов'язані з нею високошвидкісними поведінковими реакціями, тепер же, у сучасної людини, в світі, що ускладнився і ускладнюється, але в умовах більш безпечніших, вузькість поля свідомості стала недоліком, еволюційно успадкованою обтяженістю людського роду, яку можна діагностувати як дефіцит панорамного мислення. [5]

З цієї цитати, як і з всього тексту наукової розробки, можна зробити ряд попередніх висновків.

По-перше – Панорамне мислення – є повністю, або лише частково втраченою функцією людини і знаходиться в процесі активного розвитку.

По-друге – ця функція, не є рідкісним явищем, притаманним лише окремим особистостям, а в тій чи іншій мірі проявляється в процесі мислення кожної людини.

Третє – Панорамне мислення досить затребуваний феномен фактично у всіх сферах соціального буття.

Ну і ще один висновок, який хотілось би винести за дужки – “Панорамне мислення” не є прямим антиподом “Мислення Логічного”, хоча така думка, не лише напрошується, а й частково справджується, особливо на прикладі формальної логіки. Феномен, що вивчається – є важливим та дієвим доповненням, а в ідеалі – центральним та змістоутворюючим компонентом мислення, як такого.

Його антиподами є – “Лінійне”, “Тунельне” та “Одотрекове” мислення, яким притаманні вузькість поля свідомості мислення, архаїчність та консерватизм, відмова від сприйняття нового, буквральність, одно, або біполярність висновків.

Первинним і в той час фундаментальним шаблоном у формуванні вільно мислячої особистості є її здатність до критичного мислення. Це власне подолання шорів масової

свідомості, що нівелюють індивідуальну думку і підпорядковують її думці більшості, а не рідко і меншості, що її формує.

Як вже зазначалось вище, кожна людина вважає, що здатна мислити критично і в ході полеміки з опонентом намагається аргументувати свою позицію, як їй здається найбільш ґрунтовно. Проте, як правило, всі ґрунтовні аргументи насправді виявляються “цитатами з телевізора”, причому сприйнятими не на логічному, а на емоційному рівні, а значить – спотвореними.

Насправді, критичність мислення полягає не в запам’ятовуванні тезисів певних “експертів”, що відповідають “власній” позиції особи, а в огляді всього спектру думок з приводу певної проблеми і розробці своєї власної позиції, та й що головне, своєї власної аргументаційної бази. Нажаль, це не кожному дано з різних об’єктивних чи суб’єктивних причин.

За часів Радянського Союзу був такий жарт, – “Радянська людина найбільш читаюча між строк у світі”.

Це означало, що на тлі тотальної пропаганди критично мисляча особистість намагалась збагнути істинний зміст в повідомленнях державних ЗМІ.

Не піддаючи сумніву ролі дисиденства в Радянському Союзі, все ж зазначимо, що основну роль соціокультурної трансформації в пострадянській свідомості зіграли так звані “кухонні розмови”.

На підприємстві, в трудовому колективі, людина виказувала думки, що цілком збігалися з “генеральною лінією партії та уряду”, а у близькому колі, “за часом” інші – критичні і прогресивні.

Критична маса таких думок і розмов накопичувалась, що саме дало поштовх до змін в ідеологічному і соціальному контексті.

І як довела історія, ці зміни виявились незрілими, що на прикладі Російської федерації привели к класичному реваншизму.

Виявляється, що критичного мислення, як такого, замало для створення новітніх концептів соціального буття.

Відмова від старих стандартів зовсім не гарантує перехід до нових, ще не створених.

Вдаючись до російської метафоричної дилеми – “Хто винен і що робити”, можемо зробити висновок, що за “Хто винен” відповідає критичне мислення, а за “Що робити” вже мислення панорамне, чи хоча б креативне.

Саме панорамність мислення дає особистості не просто свободу думки ,незалежної від впливу масової свідомості, а й спроможність формувати нові концепти соціального буття в реальних сучасних умовах.

Зазвичай, “панорамне мислення” базується на “панорамному баченні” ситуації і це доступно лише духовно вільномислячій особистості.

Здатність до аналізу широкого спектру інформаційних джерел, їх критичного аналізу і виробленні власного бачення розвитку, в даному випадку є ключовою.

Вільна, незаангажована, особистість може вказати владі на її помилки, проте, скоріш всього, не буде здатна запропонувати методи їх виправлення. В найліпшому разі надійдуть пропозиції скористатися досвідом третіх сторін.

Панорамно-мисляча особистість не стане апелювати до влади і буде намагатись виробити свої концепти виходу з патової ситуації та створення новітніх концептів соціальної парадигми.

Саме панорамно-мисляча особистість, що володіє панорамним баченням проблеми, може мати змогу для її вирішення згідно новітнім викликам соціального буття.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. <http://dic.academic.ru/>
2. <http://yvision.kz/post/634449>

© Халапсис А. В.

3. <http://www.psychodic.ru/arc.php?page=3635>
4. http://echo.msk.ru/blog/weller_michael/1826342-echo/
5. Трацякоу У. <http://www.proza.ru>

Халапсис Алексей Владиславович – доктор философских наук, профессор кафедры философии и политологии Национальной металлургической академии Украины

УДК 130.2:930.1+930.2

МУЛЬТИВЕРСУМ ІСТОРИИ

Статья посвящена проблеме постижения истории древних обществ в аспекте их религиозной идентичности. Религия является одним из фундаментальных элементов цивилизационной идеи («онтологического проекта»); она конструирует «вселенную», которая отличается характерными только для нее «законами природы». Для того чтобы сделать «коммуникацию» с древними максимально аутентичной, исследователь должен не только признать за ними право видеть мир по-своему, но и принять их «законы», а значит — и религию. Поскольку последнее практически невозможно, ученый лишается возможности постигать иную культурно-историческую реальность как живое становление человеческого духа; в ней он увидит лишь схему и басню. Предлагаемый в статье метод «эпистемологического политеизма», который основан на мысленном эксперименте, позволяет обойти сложности восприятия и приблизиться к пониманию смыслов, определяющих мировоззрение древних.

Ключевые слова: всемирная история, понимание, культура, цивилизация, философия истории, методология истории, «эпистемологический политеизм».

МУЛЬТИВЕРСУМ ІСТОРІЇ

Стаття присвячена проблемі осягнення історії стародавніх суспільств в аспекті їх релігійної ідентичності. Релігія є одним з фундаментальних елементів цивілізаційної ідеї («онтологічного проекту»); вона конструє «всесвіт», який відрізняється характерними тільки для нього «законами природи». Для того щоб зробити «комунікацію» з древніми максимально автентичною, дослідник повинен не тільки визнати за ними право бачити світ по-своєму, але і прийняти їхні «закони», а відтак — і релігію. Оскільки останнє практично неможливо, вчений позбавляється можливості осягати іншу культурно-історичну реальність як живе становлення людського духу; в ній він побачить лише схему і байку. Запропонований у статті метод «епістемологічного політеїзму», який заснований на уявному експерименті, дозволяє обійти складності сприйняття і наблизитися до розуміння смислів, що визначають світогляд древніх.

Ключові слова: всесвітня історія, розуміння, культура, цивілізація, філософія історії, методологія історії, «епістемологічний політеїзм».

MULTIVERSE OF A HISTORY

This article is devoted to the issue of history comprehension of the ancient societies in the context of their religious identity. Religion is one of the fundamental elements of civilization idea (“ontological project”); it constructs “universe” that is distinguished by the “laws of nature”, specific only for it. To make “communication” with ancient people maximally authentic, the researcher should not only recognize their right to look at the “world” in its own way, but also accept its “laws”, that means – religion as well. Since the latter is almost impossible, the scientist is deprived of the possibility to comprehend another cultural and historical reality as vivid establishment of human spirit; he/she will see only scheme or fable in it. The proposed in this paper

method of “epistemological polytheism”, based on thought experiment, gives the possibility to bypass difficulties of perception and to approximate the understanding of meanings that define the ancient people worldview.

Keywords: *world history, understanding, culture, civilization, philosophy of history, methodology of historiography, “epistemological polytheism”.*

Введение. Объективность социальной реальности (в темпоральном срезе представленной миром истории) имеет мало общего с объективностью физического мира, фактическое существование которого оказывается внешним по отношению к человеку атрибутом. Социальная же реальность антропна «по определению», из чего следует, что человеческие взгляды, представления, убеждения и даже фантазии — все то, что можно обозначить словом «идеи» — оказываются не только субъективными переживаниями, но могут, при определенных обстоятельствах, стать конструктивным фактором исторического бытия. И если бы кто-то решился составить список наиболее фундаментальных идей, владевших умами людей, живших во всех известных нам обществах на протяжении всей известной нам истории, то он бы убедился, что подавляющее большинство из них имело ту или иную степень религиозной составляющей. Последнее обстоятельство выдвигает и определенные требования к постижению истории, ведь исследователю гораздо проще понять чуждые его времени и его культуре научные, политические, философские концепции, нежели чуждые религиозные формы.

Для критично мыслящего человека «со стороны» любая религия предстанет совокупностью нелепых суеверий и басен, но если нас интересует реконструкция мировоззрения древних, то на их религиозные воззрения нельзя смотреть со снисходительной улыбкой, ибо выстраиваемые на их основе схемы и модели были самой что ни на есть подлинной реальностью, живой и настоящей. Причем безотносительно к тому, насколько серьезно мы будем воспринимать содержание древних религиозных концепций, оно чрезвычайно важно не только для реконструкции жизни именно этого общества, но и для более широких теоретических обобщений.

Целью данной статьи является философско-историческая интерпретация религиозной жизни древних обществ и построение на основе полученных результатов модели Мультиверсума истории, который смог бы обеспечить исследователя средствами **понимания** соответствующих мировоззренческих паттернов.

За основу данной публикации взят перевод с английского моей статьи, опубликованный в чешском журнале “Evropskýfilozofický a historickýdiskurz” [11].

Темный вопрос

Считается, что религиозные представления возникают еще у неандертальцев в среднем палеолите. Я не знаю, каковы были теологические концепции у наших вымерших родственников, но известная история человечества написана религиозными чернилами, — если и не полностью, то большей частью. Пророки и жрецы, теологи и философы, поэты и мистики издавна рассуждали о божественном, однако почти все сказанное и написанное ими было слишком зависимо от большого количества неverified допусков, принимаемых в рамках одной парадигмы, но не имеющих никакого смысла в рамках другой. Убедительность реализуется лишь в пределах церковной ограды, поэтому аргументы католического священника едва ли произведут впечатление на индуистского брахмана. У отвязанного же от этой оградки чистого разума нет надежного путеводителя по священным землям; ему приходится либо молчать, либо создавать спекулятивные конструкции, претендующие не более чем на вероятность. Самые тонкие мыслители всегда это понимали. Платон признавался, что в рассуждениях о богах следует довольствоваться правдоподобием, не требуя большего (*Timaeus*. 29c—d). Еще более показателен в этом смысле трактат Цицерона «О природе богов». Читатель, который внимательно следил за полемикой Цицероновских героев, в конце может оказаться разочарованным, ибо вопрос об этой самой

«природе» так и остается нераскрытым. Однако именно этот «недосказанный» трактат является одним из лучших произведений религиозной мысли, демонстрирующий как блеск чистого разума, так и его несостоятельность. И мы возвращаемся к Протагору, который не решался сказать о богах что-то определенное, сетуя на темноту вопроса и краткость человеческой жизни (Diogenes Laertius. IX. 51).

Какими бы глубокомысленными суждениями ни раскрашивался современный философский дискурс, в отношении сущности божественного мы остались такими же невежественными, как были наши предки тысячелетия назад. Это не мешает нам, однако, препарировать чужую веру и выносить ей вердикт так, как будто бы мы знаем окончательный ответ на самые фундаментальные теологические вопросы. Со времен Протагора наше **знание** о сакральном ничуть не увеличилось, хотя нет недостатка ни в «доказательствах» бытия Бога, ни в «опровержениях» религии. Но как «доказательства» ничего не доказали, так и «опровержения» ничего не опровергли. Несомненно лишь то, что исторические условия откладывают отпечаток на восприятие людьми потустороннего мира, и если ранее рай изображался в стиле сельской идиллии, то сегодня сложно представить себе ангела без смартфона.

С вопросом о бытии Бога непосредственно связан и вопрос о степени божественного участия во всемирно-историческом процессе. Поскольку же ничего внятного о Боге (богах) мы сказать не можем, то и вопрос о Его (их) возможном участии в историческом процессе говорить, как будто бы, тоже нечего. Поэтому проще всего вынести идею Бога «за скобки» и пытаться постигать историю исключительно из «посюсторонних» факторов, ведь даже если Бог и вмешивается в человеческие дела, делает это Он настолько виртуозно, что практически нет никакой возможности это участие зафиксировать.

Но хотя **опознать** в историческом процессе Бога затруднительно, то обнаружить в истории сакральные элементы совсем несложно, и тогда вопрос станет не только осмысленным, а и решаемым. Однако для этого следует изменить формулировку самого вопроса. В рамках философии вопрос не может касаться **реального** участия божества в историческом процессе (оставим эту тему теологам), а о степени влияния на развитие человечества религиозных представлений. Идеи движут миром, а если (и в той степени, в какой) это религиозные идеи, то в определенном смысле миром движут боги; развитие же отдельных обществ можно интерпретировать как историю столкновений и взаимодействий управляющих ими «богов».

Нечто подобное говорил и Федор Михайлович Достоевский, утверждая, что каждый народ верит в своего Бога как смысл своей исторической деятельности [1, с. 244-245]. Хотя в рассуждениях русского писателя слово «Бог» используется более в метафорическом, нежели в религиозном смысле, означая высшую идею культурно-исторической общности, каковая (природа – у греков, народ – у римлян) вовсе не обязана иметь теологическое наполнение, тем не менее, Достоевский не зря использует именно слово «Бог», равно как и не впустую пишет об «обоотворении» того, что на взгляд наших современников едва ли следует боготворить. Названные Достоевским высшие идеи великих цивилизаций (эти идеи я называю «онтологический проект») имеют религиозный характер, специфическим образом преломляющийся через призму философских, политических и т.д. концепций, а также практической деятельности. У каждой цивилизации свой оригинальный проект мироустройства, но их формальное выявление мало что нам даст, если мы не найдем способа адекватного **понимания**.

Понять же древних можно лишь в том случае, если мы сможем посмотреть на их духовный мир вполне серьезно, – не только без улыбки, но и без лицемерного притворства психиатра, усердно записывающего фантазии своего пациента. Впрочем, тогда пришлось бы принять, пусть и на время, мировоззрение древних как свое собственное, а это бы означало (поскольку важнейшим мировоззренческим компонентом является религия) – и принять их религиозную веру. На подобное едва ли кто решится, да и не требуется от историка участия ни

в элевсинских мистериях, ни в вакханалиях. Чтобы «заговорить» с древними на их языке, необходимо найти общее коммуникационное пространство, некую систему координат, в рамках которой такой диалог станет принципиально возможным. Следует не просто **смириться** с тем, что отличающиеся от нас люди исповедовали иные религии, а увидеть в этом смысл.

Миф и реальность

Система координат, придающая смысл чужим (а значит – «неправильным») религиям сама не может быть основана на какой-либо религии; она должна быть нейтральна относительно религиозных мифов (дабы не попасть в зависимость от них), но она должна быть с ними как-то связана (чтобы выполнять роль «среднего термина»). Полагаю, что для понимания сущности религиозных мифов необходим некий квазирелигиозный метамиф, который смог бы снять остроту проблемы истинности религии и установить пространство понимания. И это не может быть экуменизм – слишком ничтожный, чтобы что-то объяснить, ибо в рамках экуменизма выхолащивается все самое характерное, самое важное и фундаментальное во имя общих фраз о том, что все религии, дескать, учат какому-то абстрактному «добру», «миру» и т.п., – вывод, который очевидно «притянут за уши», вступая в противоречие со всей историей религии. Метамиф призван **объяснять** мир, но не должен подменять собой религии, ибо в противном случае это была бы новая религия, которая уже в силу этого не смогла бы выполнять роль медиума по отношению к существующим. То есть, метамифу следует иметь черты как мифа, так и религии, в сущности – религиозного мифа, но при этом он не может в интересах адекватного познания претендовать на статус новой религии или заменять одни мифы другими.

За основу возьму популярную ныне идею Мультиверсума. Я не буду останавливаться на ее физической интерпретации и тех дискуссиях, которые вокруг этого ведутся [4; 8; 9; 15]. Модель «параллельных вселенных» активно эксплуатируют и фантасты, есть и логические интерпретации этой идеи. В моем исследовании понятие «Мультиверсум» используется лишь как **продуктивная метафора**.

Представим себе, что «отправляясь в прошлое» на виртуальной «машине времени» [3], мы попадаем в некую параллельную вселенную, фундаментальные параметры которой более или менее отличны от нашей. Например, если сверкает молния на безоблачном небе, в нашем мире это – редкое атмосферное явление, в другом мире это может быть знак, выражающий волю божества. На первый взгляд, все сводится лишь к сумме знаний. Древние не обладали достаточными сведениями о происхождении природных процессов, поэтому, дескать, приписывали все необъяснимое высшим силам; поскольку ныне даже школьник не видит здесь ничего чудесного, наша интерпретация мира – «правильная», а у древних – «ошибочная».

Конечно, о природе мы знаем намного больше наших предков, но социальная реальность всегда мифологична, имея к природным явлениям лишь опосредованное отношение. Для исследования древней культуры важно понять не то, насколько сильно естественнонаучные представления ее носителей отличались от «эталонных» (наших), а то, как принятые ею на вооружение мифы **работали**. Если молния отменяет результаты консульских выборов или изменяет ход военной кампании, то она уже не просто атмосферное явление, а элемент социальной реальности; поскольку же ее появление вызывает вполне материальные последствия, которых бы не было при иной интерпретации, причинно-следственные цепочки этой вселенной отличны от нашей, по крайней мере, они не тождественны ей. Картина мира сама является частью мира, поэтому нелепо говорить, что тот мир «неправильный», поскольку, дескать, люди воспринимали естественные явления не так, как воспринимаем их мы.

Другие культурные «вселенные» в общих (физических) чертах похожи на наш мир, в них действуют не эльфы и орки, а люди, которые испытывают похожие на наши эмоции и т.д. Однако кое в чем обитатели той вселенной действуют совершенно «неправильно» по

стандартам нашего мира, но вполне естественно и логично по стандартам своего. И «попав» в иной мир мы не вправе навязывать ему свои «законы», ибо они там не действуют, или действуют, но иным образом. Необходимо просто на время «путешествия» принять «законы» другого мира при его освоении (осмыслении) и реконструкции.

Для иллюстрации приведу следующий пример. Читатель фэнтэзийного романа принимает его правила игры, соглашаясь, например, с тем, что в «том мире» и шага нельзя ступить без магии. Невозможность каких-то событий по меркам нашего мира не мешает ему воспринимать повествование, «согласившись» с авторской трактовкой «законов природы». Это согласие вовсе не предполагает, что читатель отвергнет имеющиеся у него научные представления и перенесет эти «правила» в «свой» мир. Глупо произведения Толкиена трактовать с точки зрения современной физики, проверяя, насколько они укладывается в научную модель мироздания. Мы либо принимаем «правила», либо откладываем такую книгу в сторону. Так и с прошлым: мы либо принимаем «мир древних» как «иной мир», либо прощаемся с надеждой его понять.

Приведенный мною пример не следует воспринимать как призыв «удариться в фантастику» при реконструкции древних культур. Фантаст создает заведомо вымышленный мир, не претендуя на то, что такому миру что-то соответствует, и читатель включается в игру, наперед зная, что это лишь **игра**. В случае же исторического повествования это не так. Сколько бы баснословных элементов в них ни содержалось, читатель уверен, что хотя бы основное содержание такого повествования – не вымысел.

Занимающийся постижением истории теоретик не может обойтись без придания того или иного онтологического смысла своим высказываниям. Поскольку прошлое нельзя предъявить в его статусе прошлого, он говорит о нем так, как если бы оно еще длилось, т.е. он создает модель прошлого, которая будучи виртуальным миром, задумывается и реализовывается как невымышленный, реконструируемый мир реально-бывшего. Рассуждая о прошлом так, как будто бы оно стало настоящим, теоретик усилием мысли переносит себя в прошлое, выступающее для него как-бы-настоящим. Его виртуальная вселенная проецируется на мир фактического существования, что отличает постижение истории от занятий фантастикой: созданным воображением фантастов вселенным некуда проецироваться. Впрочем, есть попытки и литературным персонажам придать некоторую «бытийственность», например, в мистике Даниила Андреева или в некоторых произведениях Виктора Пелевина, но я не буду сейчас останавливаться на столь экзотических концепциях и давать им оценку.

Мультиверсум для меня – это признание принципиальной возможности существования разных аспектов бытия, несводимых к одной системе онтологических допусков. В философско-историческом смысле это означает несводимость разных культурных «миров» друг к другу. Однако хотя эти миры и несводимы, они не являются непроницаемыми для «путешественников». На самом деле, контакты представителей разных «миров» происходят в реальном времени, например, когда встречаются носители разных культур, мировоззрений, религий; люди могут налаживать коммуникацию между собой, что было бы исключено, если бы принципы этих «миров» были бы абсолютно оригинальными и закрытыми от внешнего наблюдателя. У каждой локальной цивилизации свои принципы мировоззрения, однако между ними нет непроходимой пропасти, хотя французам может казаться дико представить себя персами (тема, поднятая Вольтером по поводу «Персидских писем» Монтескьё). Мы не всегда можем понять собственных предков, и не всегда понимаем современных нам «персов», но если хотя бы в какой-то степени мы понимаем (или надеемся, что понимаем) и тех, и других, то нет теоретических препятствий и для понимания прошлого иных народов.

Но как это сделать? Нет необходимости верить всему, что написали древние авторы, устраивать на месте своих храмов языческие святилища или восстанавливать культ умерших богов; чтобы понять язычество не обязательно самому становиться язычником. Однако «попав» в древнее общество и желая «найти общий язык» с его обитателями, следует принять гипотезу, что законы «их» мира могут существенно отличаться от наших законов. А вот в этом

«кином» мире невозможные «у нас» события становятся вполне возможными. Для объяснения этого парадокса проведем мысленный эксперимент.

Чужие боги

Предположим, что окружающий нас физический мир на самом деле не совсем физический, представляя собой вселенную, созданную техническими (компьютерными) средствами иного мира (помимо таких кинофильмов, как «Матрица» или «Тринадцатый этаж», некоторых фантастических романов, подобные идеи обсуждаются и на теоретическом уровне, например, в статье оксфордского профессора Ника Бострома [5]). Отталкиваясь от этой гипотезы, несложно выстроить и соответствующую модель, в рамках которой богами для нас окажутся создатели игры или игроки (или же — и те, и другие, скажем, в статусе высших и низших божеств), а наша собственная свобода и реальность обернется иллюзией (как вариант: будет соответствовать изначально прописанным в движке игры параметрам). Хотя «венцу творения» едва ли понравится перспектива понижения до «юнита», однако можно подобрать другие слова, а сами **отношения** между нашим миром и божественным рассматривать **по аналогии** с выше обрисованной моделью. Какой бы непривычной она ни казалась, наверняка найдутся люди, для которых «божественный геймер» оказался бы предпочтительней «дедушки на облаке». В рамках этого эксперимента политеизм обретает новый смысл.

Понятие «политеизм» вовсе не тождественно понятию «язычество», однако в том факте, что эти слова часто используют как синонимы, нет ничего удивительного, поскольку политеизм почти всегда предполагает «язычество» как веру в национальных богов. Эта вера не только не отвергает возможность иной веры, но и предполагает ее; именно поэтому политеисты в большинстве своем вполне толерантны к верованиям иных народов и не видят здесь противоречия. Для них было бы странно и даже оскорбительно, если бы алтари их «родных» богов были общими с «чужими» народами. Кстати, с этим связано и то, что городской культ (в Древней Греции, Риме и других обществах) был закрыт для иностранцев. Ведь если последним удастся найти подход к «нашим» богам, то те могут стать на их сторону и оказывать поддержку не нам, а им. Ревность в отношении богов не только не предполагала миссионерство, но и крайне негативно к нему относилась. Поклонение иностранцев другим богам воспринималась как что-то вполне естественное, ибо у них могли быть свои боги, вполне реальные и могущественные. Платон писал, что боги поделили между собой по жребию все страны земли (*Critias*. 109b), и для него это было чем-то вполне естественным и общеизвестным.

Если боги разделили Землю, то тогда будет логично допустить, что не только люди могут соперничать за их благосклонность, но и сами боги могут соперничать между собой, что отражается в соперничестве между народами. Для политеиста нет необходимости пытаться выстраивать головокружительные теодицеи, пытающиеся одновременно и задекларировать участие Всемогущего Бога в истории, и снять с Него ответственность за все то неблагоприятное, которое в ней (истории) осуществляется. Вот если идет борьба между богами за паству и территорию, то участие в этой войне на стороне одного из них сразу приобретает практический смысл, особенно если он сулит своему солдату вознаграждение (например, вечную жизнь в раю). Иными словами, боги могут конкурировать между собой за влияние на Земле, используя для этого фанатизм верующих.

Политеизм вполне доступно объясняет наличие разных народов, разных традиций и законов, соперничество и вражду между народами. В то же время, он не разделяет людей по принципу вероисповедания, которое оказывается не личным выбором, а **функцией гражданства** (здесь слово «гражданство» я использую в широком смысле, то есть можно быть и «гражданином племени»). Если боги разделили Землю, и в моей стране правят эти боги, то логично и естественно, что именно им я и буду ставить алтари и надеяться на их поддержку. При этом я могу вполне серьезно относиться к вере иностранца, который строит алтари своим богам и ищет поддержки у них.

Предположим далее, что боги играют и «встают из-за стола» при проигрыше (либо же делают это по другим причинам), что позволяет более-менее логично увязать наличие у разных народов разных религий, появление и исчезновение новых культов и т.д. Например, «команда олимпийцев» проиграла «команде Христа», вследствие чего последняя получила ее ресурсы и расширила свое присутствие на карте мира. Можно предположить и наличие некоего бога-тролля, который внушал бы народам атеизм с целью разозлить своих коллег-конкурентов. И так далее в том же духе.

Есть множество других частных вопросов, которые любой пророк с фантазией легко разрешил бы в соответствии со своими вкусом и намерениями. Но предлагаемый мною метамиф – это лишь мысленный эксперимент, он не претендует на собственно религиозный смысл, ибо не имеет под собой никакого трансцендентного фундамента (Откровения). Этот метамиф не может рассматриваться и как онтологическое утверждение, будучи гипотезой *ad hoc*, позволяющей согласовать разные традиции в непротиворечивую модель, которая сама по себе есть лишь временная конструкция, «строительные леса» познания. Если это и «политеизм», то не теологический и не онтологический, а исключительно эпистемологический. Принятие его не предполагает мировоззренческих выводов, это лишь инструмент, полезный в рамках своей познавательной сферы. Соответственно, и результаты его применения будут чисто познавательные, и именно ими будет определяться эффективность метода. Приверженец Единого Бога может использовать «эпистемологический политеизм» без ущерба для своей веры, как и атеист – без ущерба для своего неверия. Историк может «отправиться» в мир древних греков, восхититься красотой Афродиты, мудростью Афины и силой Зевса, а затем «вернуться» к себе, и вместе со своей фрау и киндерами отправиться в кирху на воскресную службу. Как же использовать этот метод?

Из текстов древних авторов мы узнаем, например, что какой-то выдающийся человек вознесся на Небеса и стал богом, или что сексуальная связь какого-то бога со смертной женщиной привела к рождению бессмертного героя. Естественно, что подобные рассказы мы сразу же отвергаем как заведомую сказку, басню, литературный образ, элемент политической идеологии и т.д. Исследователь будет считать свою задачу выполненной, если проследит истоки подобных верований и их аналоги в других культурах. Но поскольку этот рассказ воспринимался древними совсем не как басня, а как подлинная реальность, которая определяла не только его взгляд на мир, но и **практические действия**, наши реконструкции «бьют мимо цели», мы утрачиваем возможность понимания людей, которые жили в такой действительности. Их «мир» предстанет перед нами как сказочный вымысел; при этом само собой разумеется, что свое собственное сознание исследователь будет считать вполне «взрослым» и объективным. Однако научное мировоззрение также мифологично [2], просто вместо одних мифов оно оперирует другими. Мы можем абстрагироваться от мифологии древних, но не можем — от своей собственной, однако при этом высокомерно считаем себя вправе судить представления иных эпох как заблуждения. Развенчивая одни мифы, мы создаем другие, а между «миром» наших современников и «миром» исследуемой культуры возникает пропасть, основанная на непонимании в силу претензий на «сверхпонимание», как будто кто-то дал нам право рассматривать мир ***subspecieaeternitatis***.

Если мы читаем о каких-то баснословных, на наш взгляд, событиях, то их не следует отвергать лишь на основании своего кредо. В чужой монастырь не идут со своим уставом. В исследуемом нами мире могут быть иные «законы природы» и иная «метрика» [12], поэтому то, что для нас кажется невозможным, там вполне могло происходить. Это не значит, что необходимо принимать за чистую монету все мифы, ведь и древние многие вещи воспринимали критически. Исследователю следует принять «законы» того «мира», в который он пытается погрузиться, и уже исходя из них (а не из личных убеждений) определять степень «возможного».

Например, могут ли американские сенаторы умершего президента США объявить богом? Не обязательно изучать законодательство Соединенных Штатов, чтобы дать отрицательный

ответ на этот вопрос. И дело здесь вовсе не в юриспруденции, а в том, что фундаментальные паттерны американской культуры («законы мира») этого не допускают. Правовые акты можно принимать, менять и отменять, но вот «законы природы» запросто не изменишь. Параметры мира, в котором существует американское общество, не разрешают человеку, даже если он выдающийся и заслуженный, стать богом.

Но в мифах многих народов, в частности – у греков и римлян, присутствуют рассказы о том, как смертные герои при определенных обстоятельствах становились бессмертными богами. Каждое такое событие было экстраординарным, но все же — принципиально возможным. Впрочем, возможным ли? Скептики были всегда, и далеко не все безоговорочно верили в истинность мифов. Например, Цицерон высказывает сомнение относительно возможности человеку стать богом, аргументируя, среди прочего, тем, что в его время богами уже не становились (*Denaturadeorum*. III. XVI. 41). Однако его мысль можно и перевернуть. Действительно, почему в древности люди могли становиться богами, а во времена Цицерона – нет? Неужели герои перевелись?

Трактат «*Denaturadeorum*» был написан в 45 году до н.э., а следующий год ознаменовался убийством Юлия Цезаря, которого толпа, вероятно, не без подсказки со стороны его наследника, провозгласила богом; крупная комета, в которой увидели душу почившего правителя, лишняя раз уверила римлян в правильности своего мнения (Suetonius. *DiuusIulius*. 88). Еще через два года (в 42 году до н.э.) сенат принял и формальный акт, а усыновленный Цезарем по завещанию Октавиан стал гордо именоваться **сыном божьим** (этот титул встречается на его многочисленных монетах). Кстати, по стечению обстоятельств свой трактат Цицерон посвятил Марку Юнию Бруту – будущему участнику заговора против Цезаря, стало быть — будущему богоубийце. Апофеоз Августа кометой не сопровождался, но нашелся свидетель (Нумерий Аттик), видевший, как душа покойного правителя вознеслась на небеса (говорят, что за свои показания он получил от Ливии – вдовы бога – миллион сестерциев). Начало было положено и **новые боги** (а к ним впоследствии присоединились Клавдий, Веспасиан, Тит и другие) стали пополнять список небожителей.

Если при чтении подобных рассказов мы видим лишь политические игры, легкое верие толпы и забавные курьезы, то это означает, что мы очень далеки от понимания древних (в данном случае — римлян). Наш скепсис ничего не говорит о «том» мире, он лишь свидетельствует, что мы еще остались «у себя», где потустороннее и посюстороннее разделены непроходимой пропастью; мы злимся и втайне завидуем тем, кто смог над ней протянуть мост.

В нашем мире человек, пообщавшийся с Богом, имеет все шансы продолжить общение уже с психиатром, в другой же «вселенной» люди не только общались с богами, но и сами могли ими становиться; такие вещи были хоть и не обыденны, однако вполне **естественны**. Действительно, если богами стали сын Венеры Эней и сын Марса (и родственник Энея) Ромул, то было вполне правдоподобно, что за ними последовали потомок Венеры Цезарь и его сын Октавиан Август. Да и с какой стати римлянам отвергать свидетельство Нумерия Аттика, если их предки поверили Юлию Прокулу?

Конечно, сенаторы не делали человека богом в прямом смысле, а устанавливали ему **государственный культ** исходя из предположения, что богом он уже стал. Причем сенат не был парламентом в современном понимании, он был советом старейшин – самых заслуженных и уважаемых членов общины. Моральный авторитет этих «отцов» (*patres*) лишь подкреплял желание народа считать умершего героя-правителя богом, что было не только символическим жестом уважения к заслугам, но и сакральным действием, особенно учитывая особые связи римской общины с небожителями [10]. Новым богам строились храмы, им воздавались государственные почести; к примеру, Тиберий лично руководил отправлением культа божественного Августа. Так создаются мифы – может и странные на наш просвещенный взгляд, но вполне логичные и последовательные в рамках своих допусков.

Можно иронизировать по поводу веры древних, можно пытаться им подражать, но следует принять как факт, что их «вселенные» были отличными от нашей и в них действовали свои «законы». И, конечно, ни один современный философ не может надеяться повторить карьеру Марка Аврелия — пусть и не самого оригинального мыслителя, но единственного нашего коллеги, который **официально** стал богом; такова была воля сената и народа Рима.

Вывод

Философское постижение истории оказывается самопознанием в двух смыслах. Во-первых, исследуя историю, мы узнаем, «как мы дошли до жизни такой», во-вторых, мы более отчетливо начинаем осознавать специфику собственных культурных предпосылок (и налагаемых ими ограничений) при сопоставлении с иными культурными «мирами». В обоих случаях речь идет о, так сказать, «зеркале истории», через специфическую пространственно-временную метрику которого мы опознаем черты собственной физиономии. Предложенный мною метод «эпистемологического политеизма», основанный на идее «Мультиверсума истории», позволяет, как мне представляется, сделать нашу «коммуникацию» с прошлым более тесной и продуктивной, коль скоро от высокомерного **суждения** (и **о-суждения**) исследователь сможет приблизиться к **пониманию**. Последнее возможно лишь в случае, если мы признаем за исследуемой культурой право видеть мир по-своему, и со всей серьезностью, без снисходительного лицемерия и претензий на абсолютную истину, примем ее «правила игры» и «законы» ее реальности.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННИХ ИСТОЧНИКОВ

1. Достоевский Ф. М. Бесы. — М.: Художественная литература, 1990.
2. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Миф — Число — Сущность / Сост. А. А. Тахо-Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова. — М.: Мысль, 1994. — С. 5—216.
3. Халапсис А. В. Путешествие по волнам истории, или «Машина времени» для метафизика // Вісник Дніпропетровського університету. Соціологія. Філософія. Політологія. — Дніпропетровськ: ДНУ, 2006. — Вип. 14. — С. 188—193.
4. Barrau A. Physics in the Multiverse // CERN Courier. — December 2007. — P. 13—16.
5. Bostrom N. Are You Living In A Computer Simulation? // Philosophical Quarterly. — 2003. — Vol. 53, No. 211. — P. 243—255.
6. Cicero. De naturadeorum. Academica / Trans. by H. Rackham. — Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1967. (Loeb Classical Library).
7. Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers / Trans. by R. D. Hicks. — London: William Heinemann; New York, NY: G. P. Putnam's sons, 1925. — Vol. II. (Loeb Classical Library).
8. Ellis G. F. R., Kirchner U., Stoeger W. R. Multiverses and Physical Cosmology // Monthly Notices of the Royal Astronomical Society. — 2004. — Vol. 347, Issue. 3. — P. 921—936.
9. Greene B. The Elegant Universe: Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory. — 2-ed. — W. W. Norton & Company, 2010.
10. Halapsis A. Iovem Imperium, or Sacred Aspects of Roman “Globalization” // Наукове пізнання: методологія та технологія. — 2014. — Вип. 2 (33). — С. 173—178.
11. Halapsis A. On the Nature of the Gods, or “Epistemological Polytheism” as History Comprehension Method // Evropský filozofický a historický diskurz. — 2015. — Vol. 1, Issue 1. — P. 53—59.
12. Halapsis A. Urbis et Orbis: Non-Euclidean Space of History // Evropský filozofický a historický diskurz. — 2015. — Vol. 1, Issue 2. — P. 37—42.
13. Plato. Complete Works / Ed. by John M. Cooper. — Indianapolis, IN; Cambridge, MA: Hackett Publishing Company, 1997.
14. Suetonius. De vita Caesarum / Trans. by J. C. Rolfe. — Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1979. — Vol. I. (Loeb Classical Library).
15. Universe or Multiverse? / Ed. Bernard Carr. — Cambridge University Press, 2007.

Чуйкова Олена Володимирівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та біоетики Одеського національного медичного університету.

УДК 314.156.(477)

НООСФЕРНИЙ ДИКУРС ЯК ВИТОК ДЛЯ КОНЦЕПТУАЛЬНИХ ПЕРЕПЛЕТІНЬ КОНЦЕПЦІЙ НООСФЕРИ, ПНЕВМАТОСФЕРИ ТА СЕМІОСФЕРИ

Вернадський у своїх пошуках істини, у бажанні визначити поняття ноосфери, як здійснити перехід від біосфери до ноосфери, залишив безліч питань і дав початок біосферно-ноосферному світогляду, а також ноосферному дискурсу. На основі концепцій ноосфери Вернадського і пневматосфери Флоренського Лотман створює концепцію семіосфери і робить висновок про необхідність застосування в гуманітарних дослідженнях методів семіотики. Вихід автора до поняття семіосфери дає можливість об'єднати різні галузі людських знань у глобальне знання про людину. Семіосфера – це світ культури, пневматосфера – це світ духовний, ноосфера – це світ розуму над біосферою.

Водночас виявилось можливим визначити семіотичні об'єкти цього роду як «мислячі структури», тому що вони задовольняють сформованим вище ознакам інтелекту. Спостереження відносно біполярної асиметрії семіотичних механізмів несподівано отримали паралель в дослідженнях функціональної асиметрії великих півкуль головного мозку. Наявність в індивідуальному розумовому апараті механізмів, функціонально ізоморфних семіотичним механізмам культури, відкривало нові наукові перспективи.

Ключові слова: ноосферний дискурс, пневматосфера, семіосфера, духовність, культура, знак, філософія.

НООСФЕРНЫЙ ДИКУРС КАК ИСТОЧНИК КОНЦЕПТУАЛЬНЫХ ПЕРЕПЛЕТЕНИЙ КОНЦЕПЦИЙ НООСФЕРЫ, ПНЕВМАТОСФЕРЫ И СЕМИОСФЕРЫ

Вернадский в своих поисках истины, в желании определить понятие ноосферы, как осуществит переход от биосферы к ноосфере, оставил множество вопросов и дал начало биосферно-ноосферному мировоззрению, а также ноосферному дискурсу. На основе концепций ноосферы Вернадского и пневматосферы Флоренского Лотман создает концепцию семиосферы и делает вывод о необходимости применения в гуманитарных исследованиях методов семиотики. Выход автора к понятию семиосферы дает возможность объединить различные области человеческих знаний в глобальное знание о человеке. Семиосфера — это мир культуры, пневматосфера — это мир духовный, ноосфера — это мир разума над биосферой.

Одновременно оказалось возможным определить семиотические объекты этого рода как «мыслящие структуры», потому что они удовлетворяют сформированным выше признакам интеллекта. Наблюдения относительно биполярной асимметрии семиотических механизмов неожиданно получили параллель в исследованиях функциональной асимметрии больших полушарий головного мозга. Наличие в индивидуальном мыслительном аппарате механизмов, функционально изоморфных семиотическим механизмам культуры, открывало новые научные перспективы.

Ключевые слова: ноосферный дискурс, пневматосфера, семиосфера, духовность, культура, знак, философия.

NOOSPHERE DISCURS AS A SOURCE OF THE CONCEPTUAL INTERLACING OF CONCEPTIONS OF NOOSPHERE, PNEVMATOSPHERE AND SEMIOSPHERE

Vernadskiy is in the searches of truth, in the will to define the concept of noosphere, how to carry

out a transition from a biosphere to the noosphere, left the great number of questions and gave beginning to the biosphere-noosphere world view, and also noosphere discurs. On the basis of conceptions of noosphere of Vernadskiy and pnevmatosphere Florenskiy Lotman creates conception of semiosphere and draws conclusion about the necessity of application in humanitarian researches of methods of semiotics. The exit of author to the concept of семуосфери gives an opportunity to unite the different areas of human knowledge in global knowledge about a man. Semiosphere is the world of culture, pnevmatosphere - it the world spiritual, noosphere, is the world of reason above a biosphere. At the same time appeared possible to define the semiotic objects of this family as "intellectual structures", because they satisfy to the signs of intellect formed higher. The supervisions of relatively bipolar asymmetry of semiotic mechanisms unexpectedly got a parallel in researches of functional asymmetry of large hemispheres of cerebrum. A presence is in the individual cogitative vehicle of mechanisms functionally isomorphic to the semiotic mechanisms of culture, opened new scientific prospects.

Keywords: *noosphere discurs, pnevmatosphere, semiosphere, spirituality, culture, sign, philosophy.*

Мета статті винайти багато аналогій між устроєм та специфікою біосфери, ноосфери, пневмосфери та семіосфери заради створення ноосферного дискурсу як універсального знання про людину.

Виклад основного матеріалу. «Світ» в ХХ столітті поняття, яке еквівалентне поняттю «дух» в ХІХ столітті. Згадаємо «Народження трагедії з духу музики» (Ф. Ніцше), «Протестантська етика і дух капіталізму» (М. Вебер), «три стадії перетворення духу» (О. Конт), «історичне розгортання Абсолютного Духу» (Гегель), які виражали своїм сенсом те слово, яке сьогодні закріплене за поняттями менталітет, інтелект, етос, свідомість і тому подібне.

Актуальність. «Світ» сьогодні виражає системне уявлення про щось, бажання охопити предмет дослідження не у вузькоспеціальному, а в цілісному вигляді, в межуючих з ним взаємозв'язках, концептуально. Система – це цілий прошарок в смислових інтерактивних доповненнях, і сьогодні все частіше інтерес до такої системи викликається в гуманітарній сфері людських проявів свідомості, інтелекту, мудрості-розуму, духовності, культури, мистецтва.

Вивчення семіотичних систем, створених людством упродовж усієї його культури і історії, призвело до несподіваних висновків про те, що усі ці функції властиві і семіотичним об'єктам. І якщо в текстах комунікативної властивості переважає функція передачі інформації, то в створюваних мистецтвом художніх текстах – вперед виступає здатність генерувати нові повідомлення. При цьому було встановлено, що мінімальною працюючою семіотичною структурою є не одна штучно ізольована мова або текст на такій мові, а паралельна пара взаємно-неперекладаємих, але, проте, пов'язаних блоком перекладу мов. Такий механізм є мінімальним осередком генерування нових повідомлень. Він же мінімальна семіотична одиниця такого семіотичного об'єкту, як культура. Таким чином, культура виявляється двоєдиною (мінімально) і водночас неразложимо - єдиною мінімальною працюючою семіотичною структурою. Такий підхід висунув поняття семіосфери і підкреслив важливість вивчення семіотики культури. Одночасно виявилось можливим визначити семіотичні об'єкти цього роду як «мислячі структури», оскільки вони задовольняють сформованим вище ознакам інтелекту. Те, що вони для своєї «роботи» вимагають інтелектуального співрозмовника і тексту «на вході», не повинне нас бентежити. Адже і абсолютно нормальний людський інтелект, якщо він від народження повністю ізольований від вступу текстів ззовні і якого-небудь діалогу, залишається нормальною, але не запущеною в роботу машиною. Сам собою він включитися не може. Для функціонування інтелекту потрібно інший інтелект. Л. С. Виготський підкреслював: «Спочатку всяка вища функція була розділена між двома людьми, була взаємним психологічним процесом» (Виготський 1982-1984, 1, 115). Отже, інтелект – завжди

співрозмовник [3].

Спостереження відносно біполярної асиметрії семіотичних механізмів несподівано отримало паралель в дослідженнях функціональної асиметрії великих півкуль головного мозку. Наявність в індивідуальному розумовому апараті механізмів, функціонально ізоморфних семіотичним механізмам культури, відкривало нові наукові перспективи. Питання про зіткнення гуманітарної семіотики і нейрофізіології виявилось для багатьох несподіваним, але зустрів гарячу підтримку геніального лінгвіста Р. О. Якобсона, який назвав ворогів цієї проблематики захисниками «безмозкої лінгвістики». Також ці проблеми активно розроблялися в нейрофізіологічній лабораторії Л. Я. Балонова (у співпраці з В. Л. Дегліним, Т. В. Чернігівським, Н. Н. Николаєнко), а в семіотичному аспекті – В. В. Івановим.

«Питання ж про необхідність для «мислячих» семіотичних структур отримати початковий імпульс від іншої мислячої структури, а текстогенеруючим механізмам – отримати в якості пускового механізму деякий текст ззовні, примушує згадати, з одного боку, про так звані автокаталітичні реакції, тобто реакціях, коли для отримання кінцевого продукту (або для прискорення протікання хімічного процесу, необхідно, щоб кінцевий продукт вже є присутнім в якійсь кількості на початку реакції. З іншого боку, питання це знаходить паралель з невирішеною проблемою «початку» культури і «початку» життя. Згадаємо, що В. І. Вернадський відмовлявся відповідати на так поставлене питання, вважаючи пліднішими дослідження взаємовідношення бінарно-асиметричних і, в той же час, єдиних структур. По цьому шляху йдемо і ми» – написав Ю. Лотман в своїй праці «Усередині мислячих світів» [5; 6].

Ю. Лотманом було виділено три функції семіотичних об'єктів. У першій розглядається механізм народження сенсу в результаті взаємної напруги таких взаємнеперекладаємих і водночас проєктованих один на одного таких мов, як конвенціональна (дискретна, словесна та іконічна (континуальна, просторова). Цьому відповідає мінімальний акт вироблення нового повідомлення. Друга функція присвячена семіосфері – синхронному семіотичному простору, що заповнює межі культури і є умовою роботи окремих семіотичних структур і, водночас, їх породженням. Якщо в центрі першої функції стоїть текст, то відповідне місце в другій займає культура. Третя функція присвячена питанням пам'яті, діахронією глибини і історії як механізмам інтелектуальної діяльності. Основне питання тут – семіотика історії. В цілому ці три функції покликані показати роботу обволікаючої людини і людське суспільство семіотичного простору як інтелектуального світу, що знаходиться в постійному взаємному спілкуванні з індивідуальним інтелектуальним світом людини. Поняття семіосфери співіснує з поняттям колективного несвідомого в психоаналізі і колективною пам'яттю, до якої звертається Ю. Лотман. За словами Умберто Еко в передмові до англійського видання книги «Усередині мислячих світів»: «Лотман нагадує читачеві про дві традиції навчання мові, що співіснують. Коли іноземній мові вчать дорослих, їм зазвичай викладають правила. Для того, щоб заговорити на мові, люди опановують набір мовних одиниць, засвоюють закони їх сполучуваності і вчать їх зв'язувати. Навпаки, дитина вчиться говорити, знаходячись в постійному контакті з правильно побудованими текстами; при цьому передбачається, що він придбає мовну компетенцію, навіть якщо не усвідомлює повністю законів, що управляють мовою. Відмінність граматичного способу вивчення мови від текстуального змусила автора книги по-новому поглянути на тексти культури і описати культуру як сукупність текстів і як неспадкову колективну пам'ять» [5; с. 412-413].

Проте в ході дослідження Ю. Лотман зрозумів, що культурний код набагато складніший за мовний; у пізніших роботах дослідник демонструє все більшу увагу до багатства і різноманіття історичного досвіду.

Вже в шістдесятих роках Ю. Лотман ясно розумів, що множинність кодів в цій культурі народжує контрасти і гібриди, або, інакше кажучи, «креолізацію». У дослідженнях останнього десятиліття він розробив поняття семіосфери (по аналогії з біосферою). Можна детально зупинитися на тому, що Ю. Лотман має на увазі, говорячи про головне визначення семіосфери:

«Уявимо собі зал музею, де в різних вітринах виставлені експонати різних епох, написи на відомих і невідомих мовах, інструкції по дешифруванню, складені методистами пояснювальні тексти до виставки, схеми маршрутів, екскурсій і правила поведінки відвідувачів. Помістимо в цей зал ще екскурсоводів, відвідувачів, і уявимо собі це усе як єдиний механізм (чим, в певному відношенні усе це і являється). Ми отримаємо образ семіосфери. При цьому не слід випускати з уваги, що усі елементи семіосфери знаходяться не в статичному, а в рухливому, динамічному співвідношенні, постійно міняючи формули відношення один до одного. Особливо це помітно на традиційних моментах, що дісталися з минулих станів культури. У останніх роботах поняття єдності поширене на усю семіосферу. У своїй статті «Про семіосферу» Ю. Лотман стверджує, що усю семіосферу (тобто культуру як семіосферу) треба розглядати як єдиний механізм – тільки так ми зможемо зрозуміти культуру в усьому її різноманітті» [5; с. 414]. Таким чином, семіотичний досвід повинен парадоксально передувати будь-якому семіотичному акту. Якщо по аналогії з біосферою (В. І. Вернадський) виділити семіосферу, то стане очевидно, що цей семіотичний простір не є сума окремих мов, а є умовою їх існування і роботи, в певному відношенні, передує їм і постійно взаємодіє з ними. В цьому відношенні мова є функція, згусток семіотичного простору, і межі між ними, такі чіткі в граматичному самоописанні мови, в семіотичній реальності представляються розмитими і повними перехідних форм. Зовні семіосфери немає ні комунікації, ні мови» [5; с.164].

«Одночасно в усьому просторі семіозису – від соціальних, вікових і інших жаргонів до моди – також відбувається постійне оновлення кодів. Таким чином, будь-яка окрема мова виявляється зануреною в деякий семіотичний простір, і тільки в силу взаємодії з цим простором він здатний функціонувати. Нерозкладним працюючим механізмом - одиницею семіозису – слід рахувати не окрему мову, а усе властиве цій культурі семіотичного простору. Цей простір можна визначити як семіосферу. Подібне найменування виправдане, оскільки, подібно до біосфери, сукупністю, що являється, з одного боку, і органічною єдністю живої речовини, за визначенням академіка, що ввів це поняття, В. І. Вернадського, а, з іншого боку, – умовою продовження існування життя, семіосфера – і результат, і умова розвитку культури. В. І. Вернадський писав, що «всі згущування життя найтіснішим чином між собою пов'язані. Одно не може існувати без іншого. Цей зв'язок між різними живими плівками і згущуваннями і незмінний їх характер є одвічна риса механізму земної кори, що проявлялася в ній впродовж усього геологічного часу» – пише Вернадський вже у 1954-1960 [8]. З особливою визначеністю ця думка виражена в наступній формулі: «...Біосфера – має цілком визначену певну побудову, яка визначає все без виключення, що в ній відбувається. ...Людина, як вона спостерігається в природі, як і усі живі організми, як всяка жива речовина, є певною функцією біосфери в певному її просторі-часі» – пише Вернадський [1; с. 166]. Семіосфера також, як біосфера, відрізняється неоднорідністю.

Ми можемо винайти багато аналогій між устроєм та специфікою біосфери, ноосфери, пневмосфери та семіосфери. «Асиметрія людського тіла стала антропологічною основою його семіотизації, семіотика правого/лівого має такий же універсальний для всіх людських культур характер, як і протиставлення верх/низ. В. І. Вернадський відмічав, що життя на Землі протікає в особливому, нею ж створеному, просторово-часовому континуумі». Отже, просторово-часовий устрій має багаторівневу аналогію. «Свідоме людське життя, тобто життя культури, також вимагає особливої структури простору-часу. Культура організовує себе у формі певного простору-часу і поза такою організацією існувати не може. Ця організація реалізується як семіосфера і, водночас, за допомогою семіосфери» [6; 9; 10]. Аналогії культурного та природного устроїв запобігають уявленню про культуру як нарративний прошарок над реальністю життєвого світу. «Зовнішній світ, в який занурена людина, щоб стати чинником науки, піддається семіотизації – розділяється на область об'єктів, що щось означають, символізують, таких, що вказують, тобто що мають сенс, і об'єктів, що представляють лише самих себе.

Стереоскопічна картина, що з'являється, таким чином, привласнює собі право говорити від

імені культури в цілому. Одночасно при усій відмінності субструктур семіосфери, вони організовані в загальній системі координат: на тимчасовій осі – що пройшло, сьогодення, майбутнє, на просторовій – внутрішній простір, зовнішній і межа між ними. По цій системі координат перекодує позасеміотична реальність – її простір і час – для того, щоб вона зробилася «семіотизибельною», здатною стати змістом семіотичного тексту» [5; с. 179]. Наукова методологія і філософія науки імпліцитно містять роздуми про знаки, символічні і семіотичні феномени. На цьому інтересі побудовано листування В. І. Вернадського з іншим семіотиком, дослідником «імен», автором знаменитої «пн»вматосфери" (матеріалістичній теології) П. О. Флоренським. Семіотична перспектива присутня в книзі В. І. Вернадського «Наукова думка як планетне явище» (1938 рік), в якій вчення про ноосферу дало широкі культурно-цивілізаційні і семіотичні наслідки.

Усі ці семіотичні інтенції були відчуті Ю. Лотманом, який запропонував, виходячи з вчення В. І. Вернадського, а потім П. О. Флоренського, термін «семіосфера» і створив цілу картину вселеної культури, наповненої символами і знаками. Семіосфера – це, власне, і є світ знаків, культурних кодів, символів, що зашифрували знання про людську цивілізацію. Насичене емпіричне життя В. І. Вернадського створило своєрідну свідомість вченого, перенасиченого знаками, предметами, феноменами, сутностями, які до кінця життя кристалізувалися в єдине вчення про ноосферу. Знакова (семіотична) свідомість В. І. Вернадського підкріплювалося його знанням п'ятнадцяти мов, тобто лінгвістичним виміром. Така талановитість до мов, до лінгвістики говорить про здатність освоювати знакові системи природного і штучного походження. Таким чином, свідомість вченого була двоскладовою: геологія з різноманітним емпіричним досвідом і семіотичний рівень з незвичайною здатністю до лінгвістики. Тому «біосфера» органічно перетікає в «ноосферу», чому сприяє розуміння логіки речей Демокрита як ближчої до природних наук і поняттю біосфери, а логіки понять Аристотеля - як ближчої до ноосфери. Тому ноосфера має полісемантичне значення, і його послідовники відкривають якусь нову грань його вчення. Ідея людини як «свідомості Землі» проходить через усю його наукову творчість. Переживши пограничний стан, пов'язаний із захворюванням тифом, В. І. Вернадський кардинально змінив свої ідеї: він цікавиться Ч. Пірсом, засновником американської семіології. Крім того, саме в ці дні з'являється його теза про те, що істина, у тому числі логічна наукова істина, виходить не з послідовних наукових висновків, а переживається усією сутністю, усім складом особистого життя. Таким чином, семіосфера безпосередньо закладена в науковій творчості В. І. Вернадського, обумовлена його лінгвістичною підготовкою і життєвим досвідом, а «семіосфера» Ю. Лотмана цілком органічно витікає з ноосфери. Ми досліджували точки зіткнення семіології двох вчених як на науковому рівні, так і біографічному.

У 1932 році В. І. Вернадський писав у своєму щоденнику: «Зараз я відкинув філософію і взяв її як емпіричне наукове узагальнення» [2; с. 321] 2001. У 1944 році В. І. Вернадський пише: «...я думаю, що ноосфера є деяке емпіричне узагальнення, яке повинно виявитися у реальних формах [2; с. 204]. Отже, ноосфера — це філософська концепція? Далі: «Я думаю, що несвідомо і безсловесно я в науковій роботі проникаю так глибоко, як не проникає філософ або релігійний містик-мислитель, які словесно мислять» [2; с. 40].

Потім В. І. Вернадський пішов далі у своєму пошуку містка між біосферою і ноосферою, в чому йому надзвичайно допоміг П. О. Флоренський, що описав у своєму знаменитому листі пневматосферу, що безпосередньо допомогло створити концептуальний перехід з біосфери до ноосфери: «Допускаю в Космосі існування живої речовини (може бути, з «розумом») і вважаю, що наш людський розум не є кінцем - (вінець) - еволюційного процесу» [2; с. 39].

Цілком можливо, що ця космічна жива речовина і є пневматосферою, що дозволила перейти від біосфери до ноосфери. Потім в роботі «Наукова думка як планетарне явище» В. І. Вернадський пише: «Ми бачимо і знаємо – але знаємо побутовим, а не науковим чином, що наукова творча думка виходить за межі логіки (включаючи в логіку і діалектику в різних її розуміннях). Особа спирається у своїх наукових досягненнях на явища, логікою (якою би

розширеною ми її не розуміли) не охоплювані.

Інтуїція, натхнення – основа найбільших наукових відкриттів, що надалі спираються і йдуть строго логічним шляхом, – не викликаються ні науковою, ні логічною думкою, не пов'язані із словом і з поняттям у своєму генезисі. У цьому основному явищі в історії наукової думки ми входимо в область явищ, ще наукою не захоплену, але ми не лише не можемо не зважати на неї, ми повинні посилити до неї нашу наукову увагу.

Зараз це область філософських побудов, дещо тих, що з'ясували, але загалом область цих явищ знаходиться в хаотичному стані» [2; с. 146]. Так В. І. Вернадський поступово приходять до розуміння феноменів, які принципово невербалізуєми і тому не можуть вивчатися «офіційною» наукою. Швидше ноосфера на цьому етапі нагадує ейдетичний космос, «деяке емпіричне узагальнення», яке не лише не логічне, але позараціональне, невимовне, таке, що розуміється. Ноосфера – знак майбутнього, яке в якихось своїх іпостасях вже трохи відкривається людству, направляючи розвиток в певному руслі.

Космопланетарний характер ноосфери у В. І. Вернадського і П. О. Флоренського дуже схожий. Так, В. І. Вернадський пише: «Ця форма біогеохімічної енергії властива не лише Homo sapiens, але усім живим організмам. Проте в них вона є нікчемною в порівнянні із звичайною біогеохімічною енергією і ледве позначається у балансі природи, і те тільки в геологічному часі. Вона пов'язана з психічною діяльністю організмів, з розвитком мозку у вищих проявах життя і позначається у формі, що виробляє перехід з біосфери в ноосферу тільки з проявом розуму» [3; с. 127].

Тут уперше В. І. Вернадський в якості речовини, що пропрацювала духом, розглядає не мистецтво (система знаків), а наукову думку, уперше надаючи їй космопланетарного характеру. Так формується поняття «наукова віра». Це тим доречніше поєднання, що поштовхом до вказаного розуміння ноосфери і мостом від біосфери до ноосфери є лист П. О. Флоренського і його ідея пневмосфери: «Зі свого ж боку хочу висловити думку, що потребує конкретного обґрунтування і представляє швидше евристичний початок. Це саме думка про існування у біосфері, або, можливо, на біосфері того, що можна було б назвати пневмосферою, тобто про існування особливої частини речовини, залученої в кругообіг культури або, точніше, в кругообіг духу. Несводимість цього кругообігу до загального кругообігу життя навряд чи підлягає сумніву. Але є багато даних, правда, ще недостатньо оформлених, таких, що натякають на особливу стійкість речовин перетворень, що пропрацювали духом, наприклад предметів мистецтва. Це примушує підозрювати існування і особливої відповідної сфери речовини в космосі. . Нині ще рано говорити про пневмосферу як предмет наукового вивчення. Пневмосфера – це область Святого Духу» [12].

Висновки. Отже, В. І. Вернадський залишив і релігійні, духовні можливості, інтенції розуміння біосфери-ноосфери, і знакові, семіотичні, символічні, образні можливості, що дозволяє говорити про глибинні форми ноосферного дискурсу. Яскравий образ, символ ноосфери в ХХ повісті – це Солярис. Отже, знаки (знакова система) перетікають в розум (систему інтелекту), потім перетікають в духовність (духовну сферу). Такий кругообіг семіо-, пневмато-, ноосфер було створено трьома ученими ХХ століття В. І. Вернадським, П. О. Флоренським, Ю. М. Лотманом.

Таким чином, семіосвідомість та семіомислення В. І. Вернадського свідчать не лише про наукове і релігійне, але й образне, знакове, символічне розуміння ноосфери, що дозволяє говорити про формування ноосферного дискурсу. Семіосвідомість допомагає зрозуміти глибинні процеси ноосфери і забезпечити різноманітні і глибинні форми ноосферного дискурсу, а також саму ноосферу як незбагненне, як реч-у-собі, як образ Солярису.

Таким чином, семіосфера – світ знакових систем, що охоплює усю планету; ноосфера – світ розумної діяльності людини, розширеної в планетарному масштабі; пневмосфера – світ натхненої матерії, духовної культури. Отже, ми можемо, дослідивши різні форми прояву термінів «біосфера», «пневмосфера» та «саміосфера» з концепції ноосфери, говорити про формування ноосферного дискурсу в контексті кінця ХХ-початку ХХІ

століть.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Вернадский В.И. Дневники 1926- 1934. М., 2001.
2. Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере. // Антология философской мысли. Русский Космизм. М.: Педагогика-Пресс. 1993.
3. Вернадский В.И. Научная мысль как планетарное явление. М., 1991.
4. Выготский Л.С. Собрание сочинений. // Выготский Л.С. – М.: Педагогика 1982. - Т. 6, с. 681.
5. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. – М.: «Языки русской культуры», 1996 – 464 с.
6. Лотман Ю.М. Семиосфера. Внутри мыслящих миров. Культура и взрыв. – СПб: «Искусство-СПб», 2000. – 704 с.
7. Переписка В.И. Вернадского и П.А. Флоренского. // Новый мир, 1989.- №2.
8. Смирнов Д.Г. Неизвестный В.И. Вернадский // История. Филология. Философия – 2009, - Вып 3. - С. 121 – 133.
9. Топоров В. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического. М., 1995.
10. Топоров В. Пространство и текст // Из работ московского семиотического круга / Сост. и вступ. ст. Т.М. Николаевой. М., 1997. – 456 с.
11. Флоренский П.А.; Статьи П.В. Флоренский, А.И. Олексенко, В.А. Шапошников, Т.А. Шутова; Подготовка текстов, комментарии и подбор иллюстраций П.В. Флоренский, Л.В. Милосердова, А.И. Олексенко, А.А. Санчес, В.П. Флоренский, В.А. Шапошников, Т.А. Шутова. - М: Прогресс-Традиция, 2011. - 584 с.
12. Флоренский П.А. Философия переписки. Новый журнал, 2006. - № 242.

Шиндаулова Раушан Байсеитовна – кандидат педагогических наук, доцент Казахской национальной консерватории им. Курмангазы

УДК 37.037

УЧЕНИЕ О НООСФЕРЕ КАК ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ ОСНОВА НООГУМАНИСТИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

В статье автор пытается продемонстрировать содержательную связь между образовательной концепцией ноогуманизма и учением о ноосфере (теории В. Вернадского, П. Т. Де Шардена и др.). Опираясь на методологический потенциал философии образования, автор демонстрирует, что ноогуманистическое образование является стратегией, реализующей основную идею ноосферизма – идею социоприродного согласия. Показано, что ноогуманистическое образование может считаться стратегией, утверждающей тип мировоззрения, соразмерный с современными социальными вызовами глобализации и экологического кризиса.

Ключевые слова: ноосфера, ноогуманистическое образование, ноогуманизм, ноогуманистическое мировоззрение, социоприродное согласие.

ВЧЕННЯ ПРО НООСФЕРУ ЯК ФУНДАМЕНТАЛЬНА ОСНОВА НООГУМАНІСТИЧНОЇ ОСВІТИ

У статті автор намагається продемонструвати змістовний зв'язок між освітньою концепцією ноогуманізму та вченням про ноосферу (теорії В. Вернадського, П. Т. де Шардена

та ін.). Спираючись на методологічний потенціал філософії освіти, автор демонструє, що ноогуманістична освіта є стратегією, що реалізує основну ідею ноосферизму – ідеї соціоприродної злагоди. Показано, що ноогуманістична освіта може вважатися стратегією, яка утверджує тип світогляду, співрозмірний із сучасними соціальними викликами глобалізації та екологічної кризи.

Ключові слова: ноосфера, ноогуманістична освіта, ноогуманізм, ноогуманістичний світогляд, соціоприродна злагода.

THEORY OF NOOSPHERE AS A FUNDAMENTAL BASIS OF NOOHUMANISTIC EDUCATION

The author tries to demonstrate a meaningful link between the educational concept of noohumanism and noosphere one (the theories of V. Vernadskiy, P. T. de Chardin and others.). Using the methodological potential of the philosophy of education, the author demonstrates that noohumanistic education is a strategy that implements the basic idea of noospherism - the idea of socio-natural harmony. It is shown that noohumanistic education can be considered as a strategy of asserting of world-view which resonates with the current social challenges of globalization and environmental crisis.

Key words: noosphere, noohumanistic education, noohumanism, noohumanistic world-view, socio-natural harmony.

Человечество в начале нового тысячелетия оказалось перед лицом проблем, вызванных поиском новых образовательных стратегий, которые были бы соразмерным ответом вызовам аксиологического, экологического, экономического и другого характера. Однако, развитие образовательных систем является бесперспективным, если в их центре в качестве некоего образовательного идеала не находится образ человека будущего, формируемого в данных образовательных системах. В условиях современного кризиса и угроз дальнейшему развитию homo sapiens в целом, эвристичным выглядит ориентация образовательных систем на личность, основу мировоззрения которой составляет идея соціоприродного согласия (коэволюции, устойчивого развития и т.д.).

В данном контексте, одной из образовательных стратегий может быть рассмотрен, способных конструктивно снимать противоречия современного общественного развития путем утверждения особого вида мировоззрения у обучающихся (учеников, студентов и т.д.). Данный вид мировоззрения носит название ноогуманістического. В своей статье мы предлагаем осуществить анализ идей ноогуманістического образования, синтезирующего подходы ноосферного образования, ориентированного на эффективное взаимодействие в системе «человек-природа», а также гуманистических подходов.

По большому счету, необходимость формирования нового мировоззрения, интегрирующего ноосферное и гуманистическое начала, продиктована разрастающимся кризисом антропологического характера и связанной с ним девальвацией общечеловеческих и нравственных ценностей, нашедших отражение в комплексе нравственно-этических проблем, где человек больше не рассматривается как самоценность и может подвергаться физическому и духовному насилию. При этом, контент философии образования, вобравший широту национальных образовательных систем, методик формирования различных типов мировоззрений экологической, гуманистической и ноосферной направленности (ноосферный, экологический, экологоориентированный, гуманистический, экогуманистический виды мировоззрений) обоснованно способен обогатиться еще одним направлением, изучающим становление ноогуманістической мировоззренческой идентичности будущего специалиста.

Именно этот новый тип мировоззрения, интегрирующий в себе социально-экономический, экологический, духовно-нравственный аспекты и ориентированный на осознанную необходимость создания конвенциональных взаимоотношений между человечеством и окружающим миром, формирование коэволюционно-планетарного мировидения,

ноогуманистических ценностных ориентаций (воспитание активной жизненной позиции, ответственности, толерантности, нравственно-этических установок и пр.), – на наш взгляд, является ноогуманистическим.

Идея гармонии является одной из ключевых аксиологических составляющих концепции ноогуманистического образования. При этом, в учении о ноосфере В. И. Вернадского принцип гармонии высвечивается непосредственно в самом ключевом понятии «ноосфера», характеризуемом как «сфера разума, высшая стадия развития (по В. И. Вернадскому) биосферы, связанная с возникновением и становлением в не цивилизационного человечества, с периодом, когда разумная человеческая деятельность становится главным определяющим фактором развития на Земле» [10, с. 415].

Известно, что учение о ноосфере (В. И. Вернадский, П. Т. де Шарден), провозглашает, что разумная деятельность людей является определяющим фактором эволюции биосферы. Именно мысль и труд человека, по Вернадскому, станут «мощной геологической силой ... в перестройке биосферы в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого» [2, с. 509]. В то же время, ноосферное мышление и мировоззрение предполагают переориентацию системы науки, образования, культуры, производства на интеллектуальные, духовные, нравственные и инновационные планетарные ценности с целью смены приоритетов по отношению к материально-вещественным ценностям [6, с. 20].

Ноосферная компонента высвечивает в ноогуманистическом мировоззрении психологический аспект: ноосфера трактуется как глобальное универсальное психологическое поле (В. И. Вернадский, А. Минделл и др.), основной посыл которого направлен к генеральной идее – мироформирующему значению сознания. Последнее, согласно, ноогуманизму, ориентирует жизнедеятельность людей на реализацию ноогуманистических представлений, ценностей: ответственности за устойчивое развитие общества, сохранность окружающей среды, толерантность, воспитание и самовоспитание духовно-нравственных качеств. Исследователь Д. Свириденко также настаивает в данном контексте на необходимости в образовании культивировать идеи продуктивного межкультурного взаимодействия, основой которого выступает ценностно-мировоззренческая система, соразмерная с запросами современного глобального общества, образование в котором интерпретируется в терминах мультикультуры, толерантности и т.д. [8; 11; 12].

При сравнении ноогуманистического мировоззрения и однокорневого ноосферного мировоззрения, которое входит органической частью в ноогуманистическое мировоззрение, имеем основания утверждать, что ноосферная компонента вносит в ноогуманистическое мировоззрение основной посыл – влияние ноосферы Земли на коллективный разум людей (коллективное бессознательное) и наоборот, любая наша мысль, побуждение, чувство, не проходит бесследно, а вплетается в общий причудливый узор глобальной сновяви (ноосферы) [5, с. 4].

Вообще, если идея универсальна, – как это можно наблюдать в отношении учения о ноосфере, – то она везде употребима. Еще В. И. Вернадский отмечал универсальный характер научной мысли, находящейся в ноосфере («мыслящей» оболочке Земли) и способной к различным проекциям, поскольку, «если истина, открывшаяся индивидуальному уму, будет созвучна общим закономерностям движения научных идей, можно сказать, что она станет причастной ноосфере» [1, с. 85]. История науки знает много случаев научных открытий, сделанных учеными разных стран независимо друг от друга. Это и есть подтверждением существования ноосферы, поскольку, по Вернадскому, ноосфера – это высшая стадия развития биосферы, где научная мысль приобретает планетарное значение.

По мысли ученого, новое знание должно было зреть «в гуще народа», витать в «атмосфере» общественного сознания, прежде чем стать достоянием личной мысли как генератора этого нового знания [1, с. 85]. Именно эту активность, силу, энергию мысли личности Вернадский считал важнейшим фактором происходящей в мире преобразовательной работы. Вернадский настаивал: «В мире реально существуют только личности, создающие и

высказывающие научную мысль, проявляющие научное творчество, духовную энергию. Ими созданные невесомые ценности – научная мысль и научное открытие – в дальнейшем меняют ход процессов биосферы, окружающей нас природы» [1, с. 233]. Ученый ратует за гармоничный эволюционный союз человека и биосферы. Необходимо менять мировоззрение с антропоцентристского на ноосферно-гуманистическое (ноогуманистическое): осознать, что не природа создана для человека, а человек является частью целого и должен подчиняться космическим законам, гуманно относиться к людям, природе, понимать законы мироздания.

Современная интерпретация взаимодействия значений «ноосфера» и «культура» выдвигает приоритетность ноосферного начала. Так, М. Шишин в своей ноосферной концепции культуры дает следующее объяснение значения «ноосфера»: «ноосферу можно интерпретировать как многоуровневую реальность, как закономерный этап единого мирового эволюционного процесса, связанный с многообразной деятельностью человеческого разума. В ноосфере можно выделить две составляющих (формы): первая – это плотноматериальные структуры, созданные человеком: техносфера, антропогенные ландшафты, культурно-символические образования (язык, тексты, музыкальные и художественные произведения); вторая – тонкоматериальные структуры, непосредственно связанные с человеческой мыслью. Человек творит ноосферу в обеих ее формах, созидая и плотноматериальную ее часть, и тонкоматериальную, и является прямым «двигателем» ноосферогенеза. Кроме этого, в ноосфере фиксируются три «вертикальных» уровня: 1) сфера, обеспечивающая телесно-витальную и социально-экономическую жизнь – витосфера (техно- и социосфера); 2) сфера научного познания и преобразования мира – наука, интеллектосфера (по терминологии А. Гумбольдта); 3) сфера основополагающих жизненных ценностей и целей, которую условно можно назвать эйдосферой и которая субстанциально состоит из тонкоматериальных форм» [9].

Интересно наблюдать, как учение В. Вернадского трансформируется в эстетическом компоненте образования. Так, В. Ражников вводит понятие «эмосферы», которое он рассматривает, как взаимонаправленный энергетический обмен между человеком и культурным пространством человеческого духа [7]. К примеру, та же теория пассионарности Л. Н. Гумилева подчеркивает связь биохимической и космической видов энергии и указывают на процесс энергетического взаимодействия между личностью, этносом, с одной стороны, и ноосферой, космосом, с другой стороны: иными словами, речь идет о так называемом принципе «открытых систем», то есть взаимном обмене информацией, энергией, веществом между природными и социальными системами.

В понятийном контексте исследования присутствует принцип «резонанс в целое». Его научно-методологическая доказательность опирается на исследование П. Т. де Шардена о феномене человека. Действие данного принципа рассматривается как резонанс концептуальных положений и идей из различных областей научного знания в целостную сущность разрабатываемой проблемы [3, с. 29]. Резонанс – это максимальное сближение и совпадение частот колебаний систем. Интерпретация данного физического явления в исследовании рассматривается как совпадение «частотного колебания» импульсов интеллектуального и духовно-энергетического потенциала концептуальных положений и идей из различных областей научного знания, как внешних источников резонанса, – с идеями и концептуальными положениям исследуемой проблематики, как внутренних источников резонанса [3, с. 29].

Дальнейшее развитие идеи резонанса заключается в том, что мировоззренческие основы ноогуманизма, находя («резонируя») отклик в душе индивида, формируют его духовно-мировоззренческие опоры. Познание основ ноогуманизма развивает у студенческой молодежи чувство ответственности за этот мир, толерантность, гуманность, бережное отношение к природе и пр.: «Человек как «предмет познания» – это ключ ко всей науке о природе» и как нельзя лучше отражает суть современной научной гуманистической парадигмы [3, с. 30]. П. Т. де Шарден в анализе феномена ноосферы подчеркивал формообразующую роль

сверхсознательного и резонансного начал. Высказанная мысль французского ученого, как нельзя лучше иллюстрирует действенность обоих методологических принципов.

Сказанное позволило обозначить в понятийном поле современной философии образования ноогуманизм как тенденцию в виде социально-культурного феномена, с его составляющим (ноогуманистической мировоззренческой культурой, ноогуманистическим мировоззрением, ноогуманистическим мышлением, ценностями, типом личности), структуризованного и способного сохранять самоидентичность при различных внешних и внутренних изменениях. Безусловно, он содержит в себе огромный потенциал для формирования планетарно-коэволюционного сознания, критически-гуманистического мироотношения и ноогуманистических ценностей.

Однако не только экологическая направленность концепции ноогуманизма выводит ее на планетарный уровень. Отсутствие межцивилизационного диалога культур, толерантности; культурная отсталость некоторых стран, межнациональная рознь, бессмысленный по жестокости и цинизму террор; вред, наносимый обществу и его безопасности, гражданские войны и пр., – все это высвечивает социальный кризис современного общества, необходимость перехода к качественно иному уровню сознания, выработке единой стратегии выживаемости в этом сложном и не простом мире.

Вышеперечисленное еще раз подчеркивает необходимость поиска теоретически обоснованных методологических подходов в разработке ноогуманистического мировоззрения и достижения государствами договоренности об устойчивом развитии и коллективной безопасности. К тому же, социологическими исследованиями доказано, что в результате мировоззренческого осознания и принятия социальных норм и правил как персонально значимых и ценных, личность вырабатывает на их основе свои мировоззренческие принципы – личной ответственности, добросовестности, порядочности, альтруизма, взаимопомощи и добра – в итоге конкретный человек становится способным к социальному нравственному осмыслению мира и моральной саморегуляции на этой основе своих поступков, деятельности и поведения, а это, в свою очередь, выступает условием гармоничного мировоззренческого самоопределения личности в процессе профессиональной, познавательной и социокультурной практики взаимодействий в обществе [4, с.52].

В. И. Вернадский придавал огромное значение человечеству как планетарному феномену, отмечая его геологопреобразующую роль: «Ноосфера есть новое геологическое явление на нашей планете. В ней впервые человек становится крупнейшей геологической силой. Он может и должен перестраивать коренным образом по сравнению с тем, что было раньше. Перед ним открываются все более и более широкие творческие возможности» [2, с. 509]. Сознание рассматривается им как закономерный результат эволюции биосферы, которое затем начинает оказывать влияние на биосферу, благодаря трудовой деятельности людей: «Исторический процесс на наших глазах коренным образом меняется. Впервые в истории развития человечества интересы народных масс – всех и каждого – и свободной мысли личности определяют жизнь человечества, являются мерилем его представлений о справедливости. Человечество, взятое в целом, становится мощной геологической силой. И перед ним, перед его мыслью и трудом, становится вопрос о перестройке биосферы в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого. Это новое состояние биосферы, к которому мы, не замечая этого, приближаемся, и есть «ноосфера» [2, с.148]. В. И. Вернадский развил концепцию ноосферы как растущее глобальное осознание усиливающегося вторжения человека в естественные биогеохимические циклы, ведущего к все более целенаправленному контролю человека над глобальной биогеохимией.

Ученый осмысливает ноосферу как качественно новую форму организованности, возникающую при взаимодействии природы и общества, для которой характерна тесная взаимосвязь законов природы с законами мышления и социально-экономическими законами. Хорошо осознавая, что труд представляет собой целесообразную деятельность мысли и воли, ученый считал, что ноосфера, или эпоха разума, все больше и больше будет определять не

только прогресс общества, но и эволюцию биосферы в целом. По В. И. Вернадскому и Т. Шардену, мысль (сознание) приобретает мироформирующую роль и значение планетарной характеристики [2, с. 509].

В. Вернадский считал, что новые аспекты субъективности, соединяясь со всем богатством накопленного знания, помогут человечеству создать ноосферу – эпоху разума, координирующую происходящие в природе и обществе процессы. Антропный принцип подчеркивает идею изначального творения мира по принципу гармонии. Мир, созданный для существования жизни и человека, самоорганизуется и трансформируется под влиянием также антропогенного фактора.

Таким образом, нами были продемонстрирована содержательная связь между образовательной концепцией ноогуманизма и учением о ноосфере, репрезентированного теориями В. Вернадского, П. Т. де Шардена и других мыслителей. Используя методологический потенциал философии образования, мы показали, что ноогуманистическое образование является стратегией, реализующей основную идею ноосферизма – идею социоприродного согласия. Была продемонстрирована возможность интерпретировать ноогуманистическое образование стратегией, утверждающей особый тип мировоззрения, соразмерный с современными социальными вызовами глобализации, экологического кризиса и т.д.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Вернадский В.И. Избранные труды по истории науки / В.И. Вернадский. – М.: Наука, 1981. – 359 с.
2. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста / В.И. Вернадский. – М.: Наука, 1988. – 520 с.
3. Глазырина Е.Ю. Музыка в четвертом измерении / Е.Ю. Глазырина. – М.: Искусство в школе, 2001 – 372с.
4. Исследование и разработка современных средств и технологий обучения по профилирующим дисциплинам. Становление мировоззренческой культуры личности в условиях профес. образования в вузе: Отчет о научно-исследовательской работе. – Сызрань, 2005. – 126 с.
5. Минделл А. Квантовый ум: грань между физикой и психологией / Арнольд Минделл; [пер. с англ. А.Киселева]. – М.: Беловодье, 2011. – 720 с.
6. Никитенко П.Г. Философско-экономические основания формирования модели ноосферного социально-экономического развития / П.Г. Никитенко // Мировоззренческие и философско-методологические основания инновационного развития современного общества: Беларусь, регион, мир. Материалы междунар. научной конф., г. Минск, 5-6 ноября 2008 г.; Ин-т философии НАН Беларуси. – Минск: Право и экономика, 2008. – С.13-21.
7. Ражников В.Г. Динамика художественного сознания в музыкальном обучении: Автореф. ... дис. д-ра пед. и психолог. наук. / В.Г. Ражников – М., 1993. – 70 с.
8. Свириденко Д.Б. Глобализация пространства высшего образования как фактор актуализации феномена академической мобильности / Д.Б. Свириденко // Вестник СПбГУКИ. – №1 (22). – 2015. – С.159-162.
9. Шишин М.Ю. Ноосферная концепции культуры: Дис. ... д-ра философ. наук / М.Ю. Шишин – Барнаул, 2003. – 283 с.
10. Экологический энциклопедический словарь. – М.: Издательский дом «Ноосфера», 1999.- 930 с.
11. Svyrydenko D. Higher education in the face of XXI century challenges / Philosophy and Cosmology – Kyiv, 2014. – Vol.12 – pp. 258-263.
12. Svyrydenko D. Mobility Turn in Contemporary Society as an Educational Challenge / Future Human Image. – Vol. 3 (6). – 2016. – pp. 102-108.

Шостак Віктор Михайлович – кандидат історичних наук, доцент кафедри культурології та менеджменту соціокультурної діяльності Східноєвропейського національного університету ім. Лесі Українки.

УДК 100.7+121.3

МОРАЛЬНИЙ ІДЕАЛ В УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ: МИНУЛЕ, СУЧАСНЕ, МАЙБУТНЄ

В статті аналізуються моральні уявлення на українських землях в їх історичному розвитку. Описуються особливості картини світу в християнській свідомості та еволюційні зміни в світогляді населення в умовах Київської Русі. Робиться спроба осмислити практичну значимість образу святого в контексті сакральних цінностей та їх втілення в земних умовах.

Ключові слова: мораль, християнська свідомість, Київська Русь, образ святого, сакральні цінності, народна міфологія, дохристиянська культура.

МОРАЛЬНЫЙ ИДЕАЛ В УКРАИНСКОМ ОБЩЕСТВЕ: ПРОШЛОЕ, СОВРЕМЕННОЕ, БУДУЩЕЕ

В статье анализируются моральные представления на украинских землях в их историческом развитии. Описываются особенности картины мира в христианском сознании и эволюционные изменения в мировоззрении населения в условиях Киевской Руси. Делается попытка осмыслить практическую значимость образа святого в контексте сакральных ценностей и их воплощения в земных условиях.

Ключевые слова: мораль, христианское сознание, Киевская Русь, образ святого, сакральные ценности, народная мифология, дохристианская культура.

MORAL IDEAL IN UKRAINIAN SOCIETY: PAST, PRESENT, FUTURE

The article analyzes moral conceptualization which existed on Ukrainian lands in their historical development. The peculiarities of the worldview in the Christian consciousness and evolutionary changes in the outlook of the population in Kyiv Rus are described. An attempt is made to understand the practical significance of the saint image in the context of sacred values and their implementation in the Earth conditions.

Keywords: morality, the Christian consciousness, Kyiv Rus, saint image, sacred values, folk mythology, pre-Christian culture.

В сучасних умовах розвитку світу та України вагомого значення набувають зміни в духовній культурі і моральних уявленнях. Геополітичний вибір України та особистісний розвиток кожного з нас у великій мірі залежить від знання та розуміння світоглядних витоків нашої культури. В цьому контексті аналіз образу святості в філософській традиції Київської Русі є важливим і актуальним.

Предметом дослідження статті є моральні цінності в українській культурі та їх місце в структурі світоглядної культури давньоруського суспільства.

Метою і завданням статті є аналіз етико-світоглядних традицій на території України. Ставиться завдання означити витoki образу святості в праслов'янській свідомості та окреслити особливості подальшої еволюції цього образу в духовній культурі України.

На думку В. С. Горського, образ святості в тому розумінні, яке існувало в киево-руській культурі, формується в межах християнської традиції. Але поняття святості давніше за християнство, й зароджується воно спочатку в надрах народного міфологічного світосприймання [1, с. 7]. Ця в цілому вірна теза потребує більш глибокого проникнення в динаміку історичного часу про який говорить автор. Крім цього варто більш багатофакторно і з позицій теперішньої дійсності проаналізувати згадані терміни. Передусім напевно було б дещо перебільшенням говорити про християнську традицію в умовах Київської Русі. Напевно більш зважений підхід дозволяє відзначати елементи, зовнішні прояви християнського віровчення на українських землях в 8 ст. н.е. Наскільки ці зовнішні ознаки відображали зміни у світоглядних

традиціях населення залишається великим питанням.

Згадаємо відомі події щодо хрещення Русі. Дослідники відзначають абсолютну неканонічність і невідповідність дано дійства церковним канонам і тим більше офіційній візантійській християнській традиції. Сотні киян загнали у річку, провели обряд хрещення. Від цього кардинально змінилися їхні світоглядні уявлення? Тепер уявімо собі величезні території Київської Русі, засоби комунікації, соціальні структури, що популяризували християнські цінності, швидкість і щільність інформаційних потоків і т.д. Всім очевидно, що 988 рік означав не запровадження християнства, а лише символізував початок тривалого процесу вивчення християнського віровчення, прилучення до його цінностей, пошук власної традиції. Ці духовні зрушення не завершені в наш час. Існує досить логічна думка про те, що в сучасних умовах народна міфологічна культура або двовірство продовжує існувати. Офіційне християнство не змогло кардинально змінити каркас того світовідчуття, яке формувалося протягом багатьох тисячоліть. Відбулося перейменування язичницьких богів а елементи дохристиянської культури були запроваджені в християнський культ.

Ще одна вагома складова цих процесів полягала в тому, що часто силові форми запровадження християнських цінностей суперечили морально-етичній концепції християнства. З часів Київської Русі християнське віровчення у багатьох випадках виконувало функції державної ідеології. Звідси методи його запровадження і відповідне ставлення населення. Дії влади і церковного чиновництва часто були далекими від проголошуваних моральних цінностей і тим більше від образу святих праведників.

Можна погодитись з думкою, що поняття святості давніше за християнство. Лише варто уточнити, що це поняття було вагомою складовою потужних пластів духовної культури і воно дало нову назву уже цілком сформованим принципам сприйняття навколишньої дійсності.

Доказом цього є терміни, які використовує В. С. Горський для пояснення індоєвропейського слова „svet”: „благодатний розквіт”, „животворна субстанція”, „новий вищий стан” [1, с. 8]. Типові характеристики християнського духовного зростання особистості з метою впорядкування внутрішнього „Я” і зовнішнього світу. В цьому контексті дуже важливо зазначити, що індоєвропейська світоглядна спільність розвивалася в 9-4 тис. до н.е. і охоплювала період щонайменше п'ять тисячоліть. Детальний опис цих процесів досить вдало і переконливо подає Ю. В. Павленко. Привертає увагу широка джерельна база дослідження, де поєднуються археологічні, лінгвістичні, історичні, філософсько-культурологічні матеріали найбільш авторитетних дослідників передісторії Київської Русі [2]. Для більш повного уявлення динаміки формування моральних зразків поведінки в дохристиянський період слід нагадати, що індоєвропейців і праслов'ян відділяє два тисячоліття. Адже праслов'янський період починається в кінці 2 тис. до н.е. Християнство разом з усіма умовностями які ми згадали починає досить суперечливо і важко проникати на українські землі в кінці 1 тис. н.е. Його функціонери заперечують попередні культурні традиції, але фактично в багатьох проявах розвивають набутий протягом тисячоліть духовний спадок. Особливо це помітно в граничних проявах моральної відповідальності людини, які офіційна церква трактує як святість.

Міфологічна свідомість визначає певні центри природно-географічного простору, де максимально концентруються архетипові зразки поведінки. В цих місцях аксіологічно-сакральна змістовна наповненість буття людини і світу набуває максимальних характеристик. Тут «втілювалась найвища дія життєвої сили» [1, с. 8]. Найбільш дотичною до такого бачення світу є символіка центру, яка є область у вищій мірі священною, область абсолютної реальності. Аналогічно, всі інші символи абсолютної реальності також знаходяться в певному центрі. Дорога до нього важка, терниста. Неймовірні труднощі і небезпеки вимагають надзусиль людини для їх подолання. Міфосвідомість виробила протягом епох духовного становлення людини відповідну методику. Це ритуал переходу від мирського до священного, від швидкоминучого і ілюзорного до істинно-реального і архетипово-вічного. Відбувається перехід від смерті до життя, від людини до божества. Досягнення „центру” рівносильне посвяченню, ініціації. Мирське, суєтне існування змінюється новим одухотвореним,

наповнюється реальним, тривалим і діючим змістом. Проста людина таким чином може досягнути вищого рівня духовної справжньої реальності. Ця завершена форма найвищої самореалізації людини була помічена і запозичена всіма світовими релігіями та подарована людству в осьовий час для його спасіння. За простими сюжетами християнського віровчення приховується могутній інтелектуально-практичний потенціал, який вимагає свого інноваційного осмислення і реалізації в нових умовах світу. Це осмислення відбувається в українському соціумі з давніх давен. М. Максимович вважав, що тексти нашого фольклору у формі колядок і щедрівок мають вік до 12 тис. років. Археологічні культури бронзового часу демонструють обряд переходу людини в потойбічний світ. Коли культура немов би бере абсурдність смерті під свій контроль і надає цьому фізіологічному явищу інших ознак сприйняття людською свідомістю. Подібно святий в умовах Київської Русі свідомо вибирає шлях духовного самовдосконалення, обирає Бога всупереч обставинам і не зважаючи ні на що. Труднощі і спокуси на цій стежці лише підкреслюють її вузькість у своїх можливостях досягти справжнього досконалого царства абсолютних ідей християнської моральності. Одночасно слід розуміти, що у філософській культурі давньоруського суспільства було різне розуміння образу святості і різне до нього ставлення. Так само в сучасних умовах варто усвідомлювати всю складність поширення ціннісного світу християнства. Досить поширеним є стереотип, що Україна сама по собі є християнська країна. Звідси християнська духовність розвивається сама по собі, без причетності і зусиль її безпосередніх носіїв, без обговорення та осмислення еволюції християнських цінностей в контексті загальнолюдської і національної культури. Це досить небезпечна тенденція, яка може остаточно перекреслити подальші перспективи цього напрямку-форми світової культури.

Розуміння образу святості пов'язане з певними особливостями бачення давніми слов'янами світобудови і організації світу в цілому. В народному уявленні весь оточуючий світ і природні явища мають позаземні, небесні архетипи і відображають більш високий космічний рівень. За спостереженням М. Еліаде такі космічні архетипи властиві лише впорядкованим, досконалим об'єктам земного життя, які ніби окультурені, наповнені людським змістом і одухотвореним звучанням. Всі вони складають позитивний Космос ціннісного універсуму, який втілений в земних умовах. Одночасно існує недиференційоване, неструктуроване, безформенне буття, яке чекає свого осмисленого впорядкування. Цей процес треба запрограмувати, націлити на багатогранне, досконале перетворення. Для цього необхідно здійснити обряд сотворіння світу, який символічно повторює акт творення всього живого. Простір немов би освоюється, береться людиною в поле зору власної моральної відповідальності. В цьому суть подібних обрядів дохристиянських часів, які і зараз проводить християнський священник у різних формах освячення простору матеріального світу і людської душі. Святий виступає втіленням позаземного прототипу, показує моральну ідею Бога у власному духовно-земному втіленні. Він показує оточуючим певну модель поведінки і ставлення до світу. За його допомогою вища животворна сила доводить людям, що духовний подвиг Божого сина може прагнути втілити пересічна людина, якщо буде реально наближатися до Божої величі і правди. „В архаїчній свідомості реальність виступає як сила, дієвість і довговічність. Тому реальним стає переважно сакральне, адже тільки сакральне є в абсолютному розумінні, яке діє, творить і надає речам довговічність” [3, с.38].

Окрема тема для дослідження це усвідомлення взаємозв'язку найдавніших духовних традицій з сучасним гуманітарним пізнанням світу і людини. Д. Бом сформулював так звану „голокінетичну” парадигму, в основі якої ідея багатовимірною гіперпростору. Специфіка цього безконечного, не альтернативного, не співвідносного простору в тому, що дві сутності можуть разом займати одне і те ж місце в один час. Основна ідея бомовської космогонії: реальність одна, вона є неруйнівною, неділимою цілісністю, аспектами якої виступають матерія і свідомість. Д. Бом впевнений, що існує зовнішній порядок, який проявляється в різноманітних станах матерії-енергії. Ці стани можуть проявлятися в щільній і стабільній матерії, яка сприймається нашими органами чуттів в просторово-часових параметрах.

Одночасно наявна витончена, тонка матерія, яка не фіксується звичними людськими органами сприйняття. В основі світу – внутрішній духовний порядок подібний до прихованого порядку в голограмах. До цього порядку ми рухаємось духовно і всередині „голоруху” приходимо в кінцевому підсумку до вищої свідомості. Ця духовна сутність лежить поза мовою і звичними логічно-раціональними категоріями. Ми можемо краще всього відчутти її через метафори[4,с.199]. Життєва місія святого – відчутти оцей внутрішній духовний порядок і випромінювати його в навколишній світ. Лише через метафори можна зрозуміти християнські біблійні тексти і життєві настанови Ісуса Христа оформлені у всілякі аналогії та порівняння з явищами природи. Знаходимо подібні мотиви в давньоруських авторів. Голокосмічна парадигма співзвучна голографічній гіпотезі К. Прибрама, яка передбачає, що будь-яке мислення містить в собі крім маніпуляції знаками і символами, голографічний компонент. Цю взаємодію можна визначити як відношення макрокосму до мікркосму. Життя і думки святого – це спроба поєднати в собі ці два компоненти, знайти оптимальні форми гармонійного поєднання особистості та вічного Всесвіту.

Дослідники цілком слушно відзначають, що Ісус прагне поширити принесені ним цінності через людей прилучених, співпричетних до його божественної енергії. Святий одночасно несе в собі характеристики світу людського і світу сакрального. Це своєрідний медіатор, посередник між різними сферами буття. Його медіативність може виражатись в різних формах. Але всі вони „інакші” від звичних, всі вони – „не від світу цього”. Об’єктивно святий володіє дивовижною здатністю бачити справжній світ у всій його фальші-лицемірстві і безмежній красі одночасно. Тому він з однієї сторони заперечує облудність створеного життєустрою, а з іншої – своєю поведінкою стверджує велич незіпсованої людської особистості. Разом з тим не можна говорити про абсолютну категоричність у запереченні святим природного світу в умовах Київської Русі. Напевно можна говорити про різні ступені розуміння та втілення поняття „святості”. Діалектика взаємовідношення між світським життям і божественними архетипами була досить неоднозначною. Українські науковці як правило дещо спрощено бачать ці процеси. Варто згадати думку про те, що християнство стало духовною катастрофою для українського суспільства. Ця частина дослідників вважає, що це віровчення апіорі є релігією покори, приниження і страждання. Більш поширена точка зору передбачає абсолютну благість нової віри, навіть якийсь такий собі автоматичний духовний позитивний початок, що за короткий спалах давньоруського часу повністю і безповоротно змінив українську історію. Палітра поглядів коливалася між цими двома полюсами. Подальша і сучасна українська світоглядна еволюція містить в собі чимало суперечностей і протиріч. По великому рахунку це нормально. Було це і в Давньоруській державі. Думки мислителів того часу досить актуально звучать в наш час. Говорять вони і про можливе наше майбутнє.

На традицію літературного учительства звернула увагу Адріанова-Перетц. Давньоруські автори часто виходили за межі офіційного церковного віровчення, яке передбачало два протилежні початки в людині: тілесно-„тварне” та божественно-духовне. Точніше вони по різному розуміли і пояснювали співвідношення цих двох субстанцій.

Частина киево-руських мислителів найвищі моральні чесноти бачила в суворому режимі постійного самообмеження, щирої безперервної молитви на фоні умиртвління плоті. Боротьба зі спокусами світу означала і символізувала абсолютну відстороненість від світу земного на користь світу духовного. В такій системі координат святість розумілася як абсолютна протилежність божественно-таємничого і природньо-земного. Втіленням такого шляху набуття божественної енергії було киево-печерське чернецтво. Це шлях особистого спасіння, свідоме звільнення від будь-яких бажань і пристрастей. Ніякої раціональності в питанні віри не допускалося, безперервна мобілізація внутрішніх духовних ресурсів та безмежна віра в божу благодать, яка буде дарована обраним за подвижництво і життя в ангельському чині. Пізніше цю потужну духовно-практичну матрицю розвитку особистості у своєму логічному завершенні спробували описати Григорій Палама та Григорій Синаїт. Вони вважали, що всесвіт наповнює божественна енергія, яка пов’язує в одну систему координат Божество,

земний світ і людей. У своїй сутності Бог незбагнений для людини і вона не може передати прояви чи присутність божества у світі через мовно-раціональні поняття. Людина може наблизитись до Бога і навіть відчутти себе з ним єдиним гармонійним цілим через освячення божественним світлом. В такому стані віруючий немов би розчиняється в животворних енергетичних потоках, які він знаходить через спостереження власного внутрішнього світу. Цікаво, що при такому підході зайві будь-які посередники. Таким чином ставиться під сумнів необхідність церковної ієрархії як відображення ієрархії небесної. Парадокс у тому, що ісихазм ставши вагомою складовою православного віровчення, містив у собі типові протестантські цінності. Синаїт переконував, що щирий взаємний діалог з Богом можливий через звернення до нього, освячення, коли Бог вселяється в серце і стає основою людської душі. Ще один дієвий засіб – розумна молитва, коли душа людини зливається з Богом і віруючий чітко бачить Божественне світло[5,с.10-11]. Ось такий шлях проходили видатні святі Київської Русі. Вони ставали провідниками цього світла в земних умовах. Звідси їхні чудодійні властивості зцілення, передбачення, впливу на людей і природні явища. Це своєрідні генератори божественної енергії, які при необхідності пронизували нею явища і об'єкти. До речі Володимир Мономах задовго до офіційного вчення Палами і Синаїта радив ідентичні форми розмови з Богом. Він зазначав, що можна молитись в будь-якому місці, навіть сидячи на коні. Головне, на його думку, молитва повинна бути щирою, короткою і виходити із серця людини. Всі ці теоретичні побудови і практичні поради дуже актуально звучать в сучасних умовах розвитку України. Коли ми бачимо як найвищі церковні ієрархи займаються словоблуддям, використовують християнську риторіку, але вони самі і весь світ бачить відсутність отої божественної енергії, яку вони повинні випромінювати. Якби православні храми були зонами скупчення найвищих духовних характеристик і церковна ієрархія відображала ієрархію сакральну, то страшних подій на сході України ніколи б не було. Нагадаємо, що Володимир Мономах дав приклад високої моральної вимогливості до представників влади. Він підкреслював важливість простого правила для політичних діячів: чим більший обсяг влади ти концентруєш в своїх руках, тим більшу відповідальність ти несеш за її правильне використання. Показово, що в умовах повної моральної деградації державної влади і як наслідок корупції, інфляції, зубожіння населення, кияни вийшли на віче і запросили на князівське правління Володимира Мономаха, бо він поєднував в собі риси ефективного державного діяча і морального авторитета. Але в цілому церква в умовах Київської Русі не стала вагомою інтелектуальною та духовною альтернативою і противагою світській владі. Порівняно невелике коло святих не могло створити потужне соціальне поле і щільну духовну культуру, в умовах якої владні інститути перебувають під постійним моральним контролем громадянського суспільства. Подібна ситуація повторюється в наш час. Широкі верстви українського суспільства несуть в собі величезний духовно-ціннісний потенціал, який проявив себе на Майдані і зараз наявний у багатьох формах громадянської активності та самопожертви.

Це традиція, яка зародилася в давній час і продовжується до наших днів. Наявна вона в моральних уявленнях давньоруського суспільства. Дослідники відзначають широку палітру поглядів на моральну природу людини та її призначення в земному бутті. Особливо популярними були збірники афоризмів і коротких висловлювань, які називались флорілегії. Одна з них „Пчела” закликає до звершення благих справ, які трактує як найкращий засіб досягнення рівності з Богом, коли людина стає співучасником його добрих справ. Або ще одна думка про те, що людина, яка у своєму житті не творить добра, вмирає не тільки тілом, але й душею. Всіляко підноситься освічена людина. Взагалі „Пчела” обговорює проблеми людського розуму і пізнання, які повинні удосконалюватись через ціленаправлену діяльність. Практичний життєвий досвід, реальні справи наповнюють знання морально-етичним змістом і підносять людське буття до рівня діючої благодіючої мудрості.[6]

Духовна культура Київської Русі була просякнута величезним гуманістичним потенціалом і в багатьох проявах на декілька століть випередила епоху Відродження в європейських країнах. Досить показовими в цьому контексті є погляди Данила Заточника. Він засуджує

соціальну залежність людини, що визначається її матеріальними статками і місцем в системі світської влади. Людина для Данила є унікальною сама по собі як творіння Господа. Вона наділена свободою дій і розумним вольовим началом, які і визначають значимість особистості в суспільстві. Саме тому Заточник в суто бароковому стилі прославляє мудрість і раціональні можливості людини. Через свою унікальність розум набуває універсального значення, це шляхетний божий дар людині, який дає їй нагоду прилучитись до сакральних істин, прославити себе як боже творіння у світі. В концепції Данила мудрість гармонійно поєднується з ідеалом краси. Тільки одухотворена естетика, наповнена моральним змістом варта справжньої уваги і шанування. На думку мислителя мудрість і краса є опорою людського серця. Досить негативно Данило ставиться до аскетичного чернецтва. Він вважає, що це втеча від світу, уникнення моральної відповідальності за його долю. Часто за зовнішнім благочестям приховується інтелектуальна неспроможність і небажання займатися суспільно корисною діяльністю. Таким чином людина, на думку Заточника, обманює Бога, руйнує в собі найкращі творчі здібності даровані їй Богом для духовної самореалізації в конкретних справах. Автор підкреслює, що християнське віровчення не можна сліпо сприймати. Потрібно постійно шукати божу істину, яке є основою мудрості. Призначення людського розуму – обґрунтувати і показати Божий задум в еволюції світу.

Ще один представник „античної лінії” в давньоруській філософській традиції – Климент Смолятич. Він закликав шукати в біблійних текстах духовний зміст, постійно утверджував право і обов’язок інтелектуалів досліджувати теологічні проблеми церкви та світу. На думку Кирила Костянтина більша освіченість людини дозволяє їй наблизитись до Бога. Цей видатний представник християнської культури був переконаний, що богопізнання є засобом удосконалення мирської мудрості, основою для правильного розуміння динаміки поширення святості в земних умовах. Замалеєв А. Ф. і Зоц В. А. цілком слушно зазначають, що кирило-мефодіївська традиція надала можливість давньоукраїнським мислителям увійти в орбіту ідейних пошуків візантійської і західно-європейської ранньогуманістичної думки[6, с.129].

Таким чином можна відзначити, що моральний ідеал особистості в умовах Київської Русі отримав досить широке розуміння і втілення. В його основі найдавніші традиції духовної культури українського суспільства та світу. Найбільш звичним уявленням моральної досконалості в офіційній церковній інтерпретації є образ святого. Він вбирає в себе найкращі християнські чесноти через власну прилученість до сакрального ціннісного світу. Святий виконує функцію посередника між світом земним і небесним, приносить моральні зразки поведінки в земний світ. Ці зразки в умовах Київської Русі виражались в повному уникненню всього мирського і одночасно в різних модифікаціях участі в життєдіяльності суспільства.

Культурна спадщина Київської Русі чекає свого осмислення в сучасних умовах. Багато проблем державотворення і гуманітарного розвитку України вимагають ретельного вивчення нашого минулого, яке несе в собі багато відповідей на сучасні виклики і загрози. Поки що ці питання стосують дуже вузького кола науковців. Суспільство і церковні структури залишаються осторонь процесів пошуку подальших духовних перспектив нашого суспільства. Відсутні реальні суспільні інститути і медіаресурси для широкого обговорення богословсько-теологічних перспектив розвитку християнства в Україні.

Досить показовим в цьому контексті є ставлення владних структур до гуманітарного простору України. Університети в цивілізованій країні є основою такого простору. Це потужні соціальні структури, які вивчають та відтворюють власну культурну ідентичність. Держава всіляко сприяє цьому, бо розуміє, що таким чином зміцнюються її власні основи, авторитет в морально-соціальному просторі і в свідомості окремого громадянина. Наприклад, в усіх провідних німецьких університетах серед загальної кількості – половину складають факультети гуманітарного спрямування. Відповідно в усіх університетах Німеччини є факультети протестантсько-євангелістської теології і окремо католицької теології: Мюнхенський, Боннський, Гамбурзький, Гейдельберзький, Лейпцігський, Тюбінгенський, Франкфуртський, Марбурзький, Університет Майнца імені Йоганна Гутенберга, Університет

Фрайбурга та інші. Чому? Тому, що німецькі політики і чиновники розуміють протестантську теологію як основу державно-національної ідентичності німців, яку потрібно розвивати та відтворювати в сучасних умовах. Так само місцева влада, державні структури, громадськість усвідомлюють необхідність розвитку факультетів історії, філософії, культурології, гуманітарних, соціальних наук та інших. Держава розуміє, що таким чином закладаються майбутні морально-духовні основи для подальшого розвитку німецької культури, як гаранту державної стабільності і прогресу.

Ще декілька вагомих елементів, які свідчать про мету і механізми присутності держави в освітньо-гуманітарному просторі. Навчання в німецьких вузах як правило безкоштовне. Символічні внески оплачують пільговий проїзний студентський квиток на громадський транспорт і міжміські регіональні перевезення. Федеральне законодавство передбачає допомогу тим студентам, які потребують матеріальної підтримки. При умові, що молода людина хоче і може вчитись. Майже всі німецькі університети є державними. Середня заробітна плата викладача вищої школи – 3-4 тис. євро.

Що у нас? Процеси стагнації і руйнування середньої та вищої школи продовжуються. Тисячі людей загинули за українські культурні цінності, а нова державна влада не вважає за потрібне хоча б запровадити обов'язкове вивчення української культури у вузах України. Ми гучно святкуємо християнські свята, а наші студенти не вивчають навіть релігієзнавство, не кажучи вже про християнську теологію чи історію християнства. Державні чиновники проголошують європейську інтеграцію, а в українських університетах не викладається ні європейська, ні світова культура. Всі спостерігають здичавіння суспільства, а чиновники від освіти не вважають необхідним запровадження у вищій школі обов'язкового вивчення курсу з етики і моралі. Держава вважає, що гуманітарна освіта в Україні не потрібна і відмовляється від надання державних місць. Напівголодні професори і доценти змушені доводити чиновникам свою потрібність власній державі. Їхні завдання в сучасних умовах – зацікавити абітурієнтів гуманітарною освітою і переконати їх часто повністю збіднілих батьків платити за навчання своїх дітей. Аналогічна ситуація в природничих і технічних дисциплінах. Заробітна плата викладача вищої школи в 30 раз менша від свого європейського колеги. Це показник ставлення влади до тих громадян, які повинні відігравати найважливішу роль у розвитку моральної культури в контексті пошуку національної ідентичності та розвитку духовності. А можливо справжня історія України і моральні цінності не потрібні правлячому класу нашої держави. Адже в умовах дієвої і потужної моральної культури здатність цих людей маніпулювати суспільною свідомістю та матеріально-фінансовими ресурсами країни буде різко зменшуватись. Час покаже чи зможуть правлячі еліти країни зрозуміти необхідні форми і масштаби українського державотворення та відчутти необхідність власного самозбереження.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Горський В. С. Святі Київської Русі. -К.:Абрис, 1994.
- 2.Павленко Ю.В.Передісторія давніх русів у світовому контексті.-К.: Фенікс, 1994.
- 3.Элиаде Мирча Космос и история.-М.:Наука , 1987.
- 4.Концепция целостности.-Харьков,1987.
- 5.Ульяновський В.І. Історія церкви та релігійної думки в Україні. –К.:Либідь , 1994.-кн.2
- 6.Замалеев А.Ф. , Зоц В.А. Мыслители Киевской Руси.-К.:Наукова думка ,1987.

© *Погорєлова О. О., Бузіян В. М.*

Погорєлова Олена Олександрівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри гімнастики Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»;

Бузіян Вікторія Миколаївна – магістрантка I року навчання, факультету фізичного виховання Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського».

УДК 101+316.3

СОЦІАЛЬНЕ ЗДОРОВ'Я ЯК СКЛАДОВА САМОРЕАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ

В статті розглядається вплив соціального здоров'я на формування особистості та її самореалізацію. Визначено, що іноді соціальне здоров'я провокує девіантну поведінку, яка впливає на форми самореалізації особистості.

Ключові слова: здоров'я соціальне здоров'я, особистість, самореалізація особистості, девіантна поведінка.

СОЦИАЛЬНОЕ ЗДОРОВЬЕ КАК СОСТАВЛЯЮЩАЯ САМОРЕАЛИЗАЦИИ ЛИЧНОСТИ

В статье рассматривается влияние социального здоровья на формирование личности, а так же и ее самореализацию. Определено, что в некоторых случаях социальное здоровье продуцирует девиантное поведение, влияющее на формы самореализации личности.

Ключевые слова: здоровье, социальное здоровье, личность, самореализация личности, девиантное поведение.

SOCIAL HEALTH AS A COMPONENT PERSONAL FULFILLMENT

The article examines the influence of social care in forming identity and self-realization. Determined that sometimes provokes social health deviant behavior that affects the form of self-identity.

Keywords: health, social health, personality, self-identity, deviant behavior.

Ситуація, яка склалася у сучасному українському суспільстві, що знаходиться у кризовому стані, доволі складна. З одного боку, створився плацдарм для швидкої самореалізації особистості, виявлення її творчого потенціалу, з іншого – самореалізація набуває девіантних проєкцій у формуванні соціальних складових особистості, а саме соціального здоров'я. Термін «соціальне здоров'я» активно використовується у науковій літературі, однак у соціально-філософському дискурсі немає єдиного чітко визначеного поняття. Необхідно зазначити, що для подальшого дослідження впливу соціального здоров'я на формування особистості та її самореалізації варто звернути увагу на проблему ціннісних аспектів здоров'я у зв'язку з людською життєдіяльністю та процесами самореалізації особистості.

Проблема ціннісних аспектів здоров'я розглядалася такими відомими філософами культурологами, психологами як В. Казначєєв, В. Климова, В. Леві, А. Маслоу, В. Скумін, Є. Спірін, І. Фролов. У їх роботах встановлено тісний зв'язок між здоров'ям як атрибутом особистості та можливостями розкриття її сутнісних сил, а також механізми впливу здоров'я на процес людської життєдіяльності, у тому числі як в соціальному так і соціокультурному контекстах. Аналізу ролі здоров'я у процесі соціалізації та самореалізації мають роботи М. Амосова, Г. Апанасенка, І. Аршавського, В. Волкова, Т. Данилюк, Л. Звиняковського,

М. Саричева та ін., в яких розглядається феномен здоров'я у процесі соціалізації та самореалізації особистості переважно в освітньому процесі. У вказаних дослідженнях знайшли відображення як конкретні аспекти формування окремих видів здоров'я (фізичного, психічного, духовного), так і загальні проблеми перебудови соціального виміру здоров'я в життєдіяльності людини.

Як зазначає А. Асмолов «особистість як суб'єкт діяльності, досліджують те, як особистість трансформує, творить предметну дійсність, у тому числі й саму себе...» [1, С. 79]. Здоров'я особистості у філософському розумінні уявляється передусім як результат творчої самодіяльності людини стосовно самостворення та творення умов середовища, які їй сприяють. Особистість як суб'єкт здоров'я у межах філософії розглядається як достатньо автономна стосовно соціокультурного оточення, передусім завдяки наявності самосвідомості та прагнення до самореалізації.

Поняття здоров'я у філософській інтерпретації розуміється передусім як ціннісна категорія, у межах якої особистість розуміється та досліджується як така, що має власну самосвідомість, волю та мотивацію до використання і розвитку своїх сутнісних сил на основі підтримки і зміцнення власного здоров'я, а також має здатність до управління власною життєдіяльністю на основі вибору здорового способу життя. Філософсько-освітній аналіз особистісно-ціннісного виміру поняття здоров'я має значний евристичний потенціал з погляду етапності, послідовності та неперервності процесу становлення культури здоров'я особистості і відповідно її самої як творця власної здорової життєдіяльності [8, С. 11].

Отже, здоров'я невіддільне від активної здатності особистості виконувати соціальні функції. Отже, здоров'я людини характеризується взаємозв'язком із природою на основі соціальної діяльності. На противагу цьому, хвороба є такою формою життєдіяльності, яка супроводжується порушенням обміну із природою, обмежуючи при цьому соціальну дієздатність людей [4].

Одним з найбільш значимих об'єктивних факторів, який визначальним якість життя, є характер і спосіб виробництва матеріальних благ, у процесі яких людина реалізує свій біосоціальний потенціал. Крім сфери виробництва як одного з невід'ємних соціальних елементів суспільного життя на самореалізацію особистості, вибору способу життя індивіда й стан його здоров'я впливають екологічне, культурне й соціальне середовище, де в специфічних конкретних формах здійснюється виробнича людська діяльність. Отже, соціальні, екологічні й культурні умови, крім їхньої суспільно-об'єктивної заданості, несуть у собі сукупність загальних, особливих і одиничних властивостей, що дозволяють виміряти й оцінити складний суспільний характер взаємодії стилю життя й здоров'я. З іншого боку, зазначена взаємодія має виражений цивілізаційний характер, тому що соціальні, екологічні й культурні умови, узяті в рамках того або іншого етапу розвитку цивілізації неминуче наповнюються різним значенням.

Вказані особливості прямо визначаються внутрішнім зв'язком понять «здоров'я» та «соціальне здоров'я» і «особистість». Вони мають загальну біопсихокulturосоціальну основу, функціонують і змінюються в єдиній системі відносин «особистість – здоров'я», «особистість – суспільне життя» і «особистість – соціальне здоров'я». Ці поняття багато в чому відображають рівень ціннісних орієнтації індивіда як стосовно свого психофізичного стану, так і в плані прагнень реалізувати себе як особистість у різних сферах життєдіяльності, духовних цінностей та смисложиттєвих пріоритетів. Тому здоров'я можна розглядати як цілісну біосоціодуховну основу життєдіяльності його суб'єктів в єдності із природним, соціальним і культурним середовищем. Здоров'я людини проявляється в здатностях, які вона має як організм і особистість. Для аналізу здоров'я важливе розуміння його як «динамічної рівноваги організму з навколишньою природою й соціальним середовищем, при яким усі закладені в біологічній і соціальній сутності людини фізичні, духовні й інші здатності проявляються найбільше повно й гармонійно» [2, 137].

У визначенні складових поняття соціальне здоров'я, нам найбільш вагомим здається визначення А. Соколова, який виділяє два принципових підходи до вивчення проблеми соціального здоров'я: плюралістичний та гносеологічний. Перший підхід ґрунтується на поясненні соціального здоров'я в широкому сенсі з трьох основних позицій: фізичне, психічне і власне соціальне здоров'я. В межах гносеологічного підходу соціальне здоров'я розглядається як інтегративний показник сукупності певних об'єктивних і суб'єктивних соціальних характеристик особистості [Соколов А. Б.]. С. Сміт зазначає, що «соціальне здоров'я не може бути міцним без більш широкого і більш визначеного знання хвороби соціальної» [Цитата за: 6, с. 101-117]. Інакше кажучи, саме соціальні характеристики особистості іноді навіть «соціально хворої» особистості є показником формування соціального здоров'я.

Соціальне здоров'я людини не можна представити без повноцінної самореалізації особистості в соціумі, без взаємодії суспільства і особистості в процесі її життєдіяльності, без її внутрішньої гармонії, врівноваженості узгодженості із самою собою. Тут ми можемо погодитись із Л. В. Колпіною, що соціальне здоров'я це «сукупність параметрів особистості, що забезпечують її соціальну ефективність – здатність реалізувати свої потреби, цілі і цінності в процесі соціальної взаємодії» [5]. В даних параметрах, ми можемо зазначити, що стан сучасного українського суспільства характеризується як стан соціальної хвороби, або краще сказати як нездоров'я суспільства, яке характеризується матеріальним неблагополуччям «можна говорити про індивідуалізацію пристосування, про варіанти, типи адаптації до бідності» [10, с.30]. Необхідно зазначити, що стан соціальної хвороби характеризується не тільки адаптацією до бідності, також можна стверджувати, що в деяких випадках матеріальне неблагополуччя є передумовою виникнення духовних, фізичних, культурних, соціальних непорозумінь особистості в соціумі, що виражається в девіантній поведінці в процесі самореалізації особистості. Цей стан можна визнати як стан соціального нездоров'я. В таких умовах людина більше сконцентрована на собі ніж на соціальному оточенні, а іноді ігнорує і свій фізичний стан, як би входить в стан поза всякими формами стилю життя. Тобто формує нові соціальні явища, які характеризуються аутичністю їх, можна визначити як соціальні патології – форми соціального нездоров'я (наприклад, наркоманія, пияцтво, вбивство, жага до скоєння злочинів, доведення себе до самогубства, спричинення собі фізичних вад і ін.).

За Е. Дюркгеймом необхідно розрізнати нормальне і патологічне з огляду на структурно-функціональний стан суспільства і вивчати ці явища як речі. Конкретний соціальний факт може бути нормальним в одній соціальній структурі й ненормальним – в іншій, функціональним в одному випадку й дисфункціональним – в іншому. Наприклад, такі патологічні явища, як самогубство і злочин, у певних соціальних структурах або середовищах можуть розглядатись як нормальні. Об'єктивний показник нормальності соціального факту залежить від його поширення в певному суспільстві. Значне поширення соціального факту свідчить про те, що він корисний або необхідний для цього суспільного організму. Критерієм для зарахування одних соціальних фактів до нормальних, а інших – до патологічних є певна статистична «середня величина», що збігається з конкретними показниками взірця здоров'я соціального цілого. Будь-яке відхилення від цього взірця є ознакою хвороби соціального цілого, підставою для віднесення відповідного соціального факту до патології [3]. Тобто такі прихильності як схуднення, зміна свого зовнішнього фізичного вигляду, заняття екстремальними видами спорту, зміна статі, участь у небезпечних командних іграх, де учасники гри не спілкуються між собою при цьому можуть пошкодити майно іншого, створити небезпечну ситуацію для життя іншої людини не визначаються як соціальна патологія – це девіація, яка стає стилем життя, в якій самореалізовується особистість.

Ми вважаємо, що мав рацію С. Кримський, наголошуючи на тому, що «людина вже не вичерпується визначенням *homo sapiens*, бо вона абсолютизує ознаку володіння розумом» [7, с.348]. Виходячи з цього людина повинна пройти всі стадії самоідентифікації, щоб визначити себе як соціально здорову особистість, для того щоб самореалізувати себе у сучасному

суспільстві.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Асмолов А. Г. Личность как предмет психологического исследования / А.Г.Асмолов. – М.: Наука, 1984. – 238 с.
2. Венедиктов Д. Д. Социально - философские проблемы здравоохранения / Д. Д. Венедиктов // Вопросы философии. – 1980. – № 4. – С. 126-141.
3. Дюркгейм Э. Норма и патология // Социология преступности М., 1966. – С. 39-40.
4. Изуткин Д. А. Философия взаимосвязи образа жизни и здоровья / Д. А. Изуткин. – Н. Новгород, 2005. – 201 с.
5. Колпина Л. В. Теоретико-методологические основы исследования социального здоровья личности / Л. В. Колпина. – М.: Изд-во СГУ, 2009. – 180 с.
6. Комлев Ю. Ю. Социология девиантного поведения: вопросы теории / Ю.Ю.Комлев, Н. Х. Сафиуллин. – Казань: Изд-во Казанск. ун-та, 2000. – 160 с.
7. Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії / Сергій Борисович Кримський. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – 367 с.
8. Лаврова Л. В. Здоровий спосіб життя як предмет філософсько-освітнього аналізу : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.10 «Філософія освіти» / Лариса Василівна Лаврова. – Одеса, 2011. – 16 с.
9. Соколов А. Б. Социальное здоровье населения в контексте трансформационных процессов в современном российском обществе : автореф. дисс. на соиск. науч. степ. канд. филос. наук : спец. 09.00.11 «Социальная философия» [Электронный ресурс] / Соколов Александр Борисович. – Краснодар, 2010. – 26 с. – [Режим доступа]: <http://www.krdu-mvd.ru/6758.html>.
10. Стилi життя: панорама змін / За ред. М. О. Шuльги. – К.: Інститут соціології НАН України, 2008. – 416 с.

РЕЦЕНЗІЇ

Бойко Анжела Іванівна – доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії Черкаського державного бізнес-коледжу

**Рецензія на монографію Пальчинської Мар'яни Вікторівни
«ВІРТУАЛЬНИЙ ПРОСТІР В УМОВАХ
СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ»**

Монографія, яка рецензується, є досить актуальним дослідженням, оскільки у ній висвітлюється основні напрями перетворень соціальних сфер під впливом віртуального простору, що продукується глобальною мережею Інтернет. Його динамічний розвиток сприяв інтеграції віртуального та реального, що, у свою чергу, призвело до утворення процесів та явищ, які притаманні виключно віртуальному простору. Вони предстають у якості складного соціального феномену, який суттєво впливає на функціонування соціальної системи сучасного суспільства.

Особлива актуальність дослідження полягає у тому, що, по-перше, стрімкий перебіг глобалізаційних процесів у сучасному світі посилює значущість інформації та інфокомунікаційних технологій, які дозволяють максимально активізувати інформаційний обмін. Доступність цих технологій дає можливість окремому індивідові, соціальній групі та суспільству у цілому стати учасником глобального інформаційного простору. Впровадження інформаційних технологій призводить до інформатизації суспільства, що, в свою чергу, служить передумовою переходу світового співтовариства до якісно нової стадії суспільного розвитку, тобто – інформаційного суспільства.

По-друге, простір сучасного соціуму під впливом інформатизації та глобального поширення комп'ютерних мереж набув ще одного структурного елементу, а саме віртуального простору. У контексті соціально-філософської парадигми розгляд даної проблематики має фрагментарний характер.

По-третє, суспільство як соціальна система являє собою сферу взаємодії, стан якої визначається різними соціокультурними факторами і процесами. В умовах сучасного етапу цивілізаційного розвитку соціосфера конкретного суспільства детермінується техносферою та інфосферою, які обумовлюють соціокультурні трансформації кожного структурного рівня і продукують віртуальний простір. Характер соціального впливу в умовах становлення інформаційного суспільства обумовлений різними процесами, що впливають на соціальну взаємодію.

Монографія є структурованим дослідженням, логіка викладення матеріалу є чіткою. У першій главі розкривається поняття «соціокультурна трансформація» та той специфічний її прояв, який притаманний суспільству на сучасному етапі розвитку. Інтенсифікація трансформаційних процесів, притаманних сучасному суспільству, стимулює подальший науковий інтерес до аналізу соціокультурних детермінант, на яких ґрунтується становлення такого типу суспільного устрою, як інформаційне суспільство.

У другій главі здійснюється теоретико-методологічний аналіз онтологічного базису віртуального простору, який передбачає тісну конвергенцію соціального та віртуального, що не зводяться один до одного, але в яких протікає соціальне і індивідуальне буття. Технологічно продукований віртуальний простір втрачає статус належної виключно сфері техногенних феноменів і стає т.з. «метафоричною реальністю», що дозволяє визначити контури подальших соціокультурних трансформацій.

Третя глава являє собою осмислення особливостей віртуального простору, у якій акцентується увага на його впливі на соціалізацію особистості та комунікації, яка розглядається у якості системо утворюючого критерію віртуального простору. Слід виокремити те, що у даному розділі для аналізу особливостей соціального простору та часу, а також його невід'ємного структурного елементу – простору віртуального, використана

концепція трансформаційного часу І. Валлерстайна.

У четвертій главі міститься розгляд віртуалізації як глобального процесу, у контексті якого формується віртуальний простір. Віртуалізація не тільки характеризує процес, що позначає збільшення ролі комп'ютерних та мультимедійних технологій, а також комп'ютерних мереж у життєдіяльності сучасного соціуму, але й включає в себе як аналогічну діяльність соціальних інститутів у віртуальному просторі, так і виникнення деяких видів діяльності, які не мають аналогів у соціальній реальності. В результаті виникає глобальний мережевий простір з особливими просторово-часовими характеристиками.

У п'ятій главі досліджено вплив віртуального простору на сучасне суспільство. Автором обґрунтовується висновок про те, що у сучасному суспільстві віртуальний простір є невід'ємним елементом соціокультурного простору, більш того, дозволяє змінити його, тобто стати інструментом соціального конструювання. Віртуальний простір істотно впливає на процес подальшого суспільного розвитку, будучи одним із чинників трансформацій його базових складових – культури, релігії, політики, економіки тощо. Змінюються механізми економічної і політичної діяльності, виникають нові форми реалізації релігійних і культурних потреб, що в кінцевому підсумку визначає перетворення суспільного та індивідуального буття.

Дуже вдало в монографії проаналізовано конструювання соціального простору на сучасному етапі суспільного розвитку, яке в умовах становлення інформаційного суспільства має свої особливості. Зараз відбувається стрімке формування знання суспільства, якому притаманні такі пов'язані між собою внутрішні фундаментальні риси, як безпрецедентне зростання інформаційної насиченості практично всіх сфер соціуму, перетворення інформаційної індустрії в саму динамічну і поліфункціональну сферу соціальної життєдіяльності, широке входження інформаційно-комунікативних технологій у систему соціальної взаємодії соціуму і людини, кардинальні зміни моделей соціальної організації внаслідок масового поширення мережевих структур тощо. *Інформація виступає як інтегративне відображення всього комплексу соціальної практики в різних структурах суспільного буття, що свідчить про відображення інформацією не тільки закономірностей розвитку соціуму, але так само і фундаментальних проблем, невирішеність яких обумовлює деяку стохастичність в орієнтації векторів суспільного розвитку.*

Віртуальний простір як соціальна технологія дозволяє коректувати проблемні моменти соціальної реальності. Тут у разі приклада можна навести віртуальні проекти, які спрямовані на вирішення актуальних соціальних проблем незахищених соціальних верств, задовольнити потреби яких на державному рівні неможливо внаслідок або неефективної соціальної політики, або недостатнім рівнем бюджетного фінансування.

Вищезазначене дозволяє стверджувати, що сьогодні виникає потреба у комплексному дослідженні та аналізі таких динамічних феноменів сучасності, як віртуальний простір, особливо у зв'язку із інтенсифікацією соціокультурних трансформацій сучасного суспільства, які воно спричиняє. Монографія рекомендується до друку.

Окороков Віктор Броніславович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара

**Рецензія на монографію Пальчинської Мар'яни Вікторівни
«ВІРТУАЛЬНИЙ ПРОСТІР В УМОВАХ
СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ»**

Науковий та практичний вимір даного дослідження має об'єктивний характер, оскільки сучасному соціуму притаманний стрімкий розвиток інфокомунікаційних технологій. Це сприяє формуванню особливого середовища, що здійснює значний вплив на існуючу систему соціальних відносин, а саме – віртуального простору.

Особлива актуальність дослідження полягає у тому, що воно спрямоване на виявлення кореляції між віртуалізацією та трансформаціями, яким підпорядковується соціум, а також виокремленні місця, яке відводиться віртуальному простору у функціонуванні суспільної системи, тобто просторі соціальному. Особливу значимість у даному контексті набуває осмислення впливу віртуального простору на різні комунікаційні рівні (міжособистісний, міжгруповий та інституційний), а також віртуального простору як особливого типу суспільного та індивідуального буття, джерел і способів його породження, специфічних властивостей, особливостей і закономірностей функціонування. Монографія, що рецензується, спрямована саме на висвітлення кола цих питань.

Монографія містить п'ять глав. У першій главі розглядаються соціально-філософські засади дослідження віртуального простору в умовах становлення інформаційного суспільства, де аналізуються базові складові інформаційного суспільства як у світі в цілому, так і в Україні зокрема, що обумовлено наявністю швидкісного інформаційного обміну у межах світової спільноти, орієнтацією розвинених країн на розширення інформаційного потенціалу кожної держави та побудову інформаційного суспільства у масштабах сучасного соціуму.

Друга глава являє собою теоретико-методологічний аналіз онтологічного базису віртуального простору, де досліджуються, перш за все, зміна уявлень про простір та час в сучасному суспільстві, що обумовлено однією з провідних характерних особливостей віртуального простору – його позачасове існування. При всій своїй мінливості, плинності, віртуальний простір існує для користувача суто актуально, тут і тепер, не маючи минулого і майбутнього. По-друге, проаналізовані системоутворюючі принципи конструювання соціального простору в умовах інформатизації та віртуалізації суспільства. Підкреслюється, що сучасна інформаційна система конструює в тому числі і символічну реальність, що має віртуальний характер, і в силу цього має специфіку. Пережитий нині світом інформаційний вибух дає можливість індивідуі розширювати можливі вектори майбутньої практичної діяльності, втілювати їх, змінюючи соціокультурне середовище. Відбувається перетворення інформації індивідом, коли отримане знання дозволяє не тільки відображати світ, а й моделювати свій життєвий простір.

Третя глава монографії містить соціально-філософське інтерпретування концептуального осмислення особливостей віртуального простору. У роботах, присвячених філософському осмисленню віртуального простору, подані різні обґрунтування тих чи інших аспектів цього поняття, у центрі уваги яких зазвичай є аналіз віртуальної реальності. Однак цілісного, системного і, найголовніше, завершеного аналізу філософської сутності поняття «віртуальний простір» на сьогодні немає. У зв'язку з цим, мета запропонованого підрозділу зводиться до виявлення онтологічних підстав даного феномену.

Також окреслено вплив віртуального простору на соціалізацію особистості. Актуальність дослідження соціалізуючого потенціалу віртуального простору полягає у припущенні, що одним з факторів, які впливають на особистість, є виникнення нових агентів соціалізації, які виявляються у процесі інформаційної комп'ютеризованої взаємодії як окремих індивідів, так і соціальних груп.

Четверта глава присвячена розгляду віртуального простору в контексті віртуалізації як глобального процесу, який притаманний сучасному суспільству. Зазначається, що інтенсивне впровадження інформаційних технологій, зокрема, комп'ютерів та мереж, що їх поєднують, спричиняють віртуалізацію як процес, який впливає не тільки на соціальну структуру суспільства, але й на менталітет особистості: формується нове ставлення до середовища перебування людини. Окреслено моделі віртуалізації, які констатують дуалістичність буття сучасної людини, що призводить до послаблення демаркації між віртуальним простором і соціальною реальністю, що рядом дослідників визначається як «соціальна віртуальність».

Заклучна частина роботи присвячена розгляду впливу віртуального простору на конструювання простору соціального. На сучасному етапі розвитку суспільства особливо важливим стає розуміння логіки та ефективності конструювання соціального простору, тому

безпосередніми умовами реалізації соціальних технологій є перетворення або оптимізація певних соціальних об'єктів, явищ тощо за умови доцільності заданого процесу. Будучи частиною існуючої системи соціальної взаємодії, віртуальний простір сприяє інтенсифікації соціокультурних трансформацій у сучасному суспільстві. Дуже цікавим є аналіз віртуальних соціально орієнтованих проєктів як інструментів оптимізації сучасного суспільства, виокремлення їх специфіки та соціальної значущості. Актуальність звернення до проблеми конструювання соціокультурного простору сучасного суспільства насамперед зумовлена тим, що особливо гостро ставиться питання про методологічно обґрунтовану концепцію соціального проєктування, що інтегрує науку і практику в суспільствах перехідного періоду.

Слід зазначити, що в монографії розглянута низка актуальних питань, які окреслюють подальші вектори розвитку сучасного суспільства у глобальному масштабі та стимулюють подальший пошук найбільш ефективних чинників модернізації сучасного українського суспільства.

Монографія має особливе значення для розширення бази навчальних матеріалів, які використовуються в вищих навчальних закладах, та рекомендується до друку.

Попкова Василя Васильовича – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри політології Одеського національного університету імені І. І. Мечнікова

Рецензія на монографію Пальчинської Мар'яни Вікторівни «ВІРТУАЛЬНИЙ ПРОСТІР В УМОВАХ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ»

Актуальність монографічного дослідження, що рецензується, обумовлена інтенсивною віртуалізацією сучасного соціуму, що породжує специфічну соціокультурну реальність – віртуальний простір. Будучи одним з домінуючих процесів в сучасному суспільстві, віртуалізація дозволяє видозмінювати соціальну реальність, сприяючи в ряді аспектів конвергенції віртуального і реального. Віртуальний простір стає особливою соціальною сферою, включеної в систему існуючих соціальних відносин.

Великий масив джерельного матеріалу, зібраного автором, чітко структуровано й логічно впорядковано у відповідності до задекларованих дослідницьких завдань. У першому розділі монографії, який присвячено соціально-філософським засадам віртуального простору в умовах становлення інформаційного суспільства, розглядаються зміни в системі соціальних відносин внаслідок інтенсифікації інформаційних процесів, які охоплюють суспільство в глобальних масштабах і призводять до подальшого становлення інформаційного суспільства. Особливу роль у функціонуванні даного суспільства відіграють інфокомунікаційні технології, які є технічною основою для формування глобального інформаційного простору. Автором зазначено, що віртуальний простір стає невід'ємною складовою соціокультурної реальності сучасного суспільства.

Другий розділ репрезентованої праці присвячений ґрунтовному аналізу онтологічного базису віртуального простору. Соціальні відносини не просто існують в якомусь фіксованому просторі та часі, вони також задають структуру близькості між подіями, що утворюють тимчасові послідовності. Віртуальний простір змушує відмовитися від уявлень про універсальність простору та часу суспільства як соціальної системи, оскільки він надає можливість конструювання індивідуальних топіко-темпоральних характеристик. Це відображає специфічність і унікальність соціального простору сучасного суспільства, яке під впливом трансформаційного потенціалу простору віртуального підпадає під суттєві перетворення.

У третьому розділі монографії йдеться про концептуальне осмислення особливостей

віртуального простору як невід'ємного структурного елементу сучасного буття. Слід зазначити, що на сучасному етапі спостерігається настільки тісна конвергенція віртуального і соціального, що можна говорити про віртуальний простір як один зі способів конструювання соціального буття. Виокремлено комунікацію як системоутворюючий елемент віртуального простору. Комунікація завжди була важливим елементом системи соціальної взаємодії, забезпечуючи протягом розвитку цивілізації збереження зв'язку між поколіннями, ретрансляцію культурних цінностей, норм і правил тощо. У сучасному світі значна роль в комунікаційних процесах відведена віртуальному простору, якому притаманна підвищена інтерактивність, що обумовлює його унікальність як способу комунікаційної взаємодії.

Четвертий розділ містить аналіз віртуального простору в умовах віртуалізації як глобального процесу, який притаманний сучасному суспільству. Віртуальний простір являє собою свого роду гіперреальність, яка має суттєвий вплив на існуючу систему соціальних відносин і породжує віртуалізацію соціальної дійсності. Глибина проникнення віртуальності в соціальне та індивідуальне життя дозволяє говорити про віртуалізацію суспільства і є закономірним продуктом суспільного і науково-технічного розвитку.

П'ятий розділ присвячено дослідженню впливу віртуального простору на сучасне суспільство, де віртуальний простір розглядається у якості соціальної технології, яка активно застосовується для конструювання соціокультурного простору сучасного суспільства. Аналіз соціальних технологій, передусім, корелює з пошуком найбільш оптимальних векторів розвитку соціуму в умовах становлення інформаційного суспільства, невід'ємними ознаками якого є віртуалізація і комп'ютеризація системи соціальних відносин. Представляючи собою спосіб надіндивідуальної трансляції інформації, соціальна технологія свідомо не рефлексує, але саме вона закладає основи даної соціальної системи.

Автором переконливо доведено, що на даному етапі свого розвитку віртуальний простір підсилює конвергенцію мережевих патернів із соціокультурним простором сучасного суспільства, що дозволяє здійснити проектування нових явищ із принципово іншими властивостями та конструювати простір соціальний.

В цілому робота справляє позитивне враження як у плані змістовного наповнення, так і в сенсі стилістичного оформлення. Автору цілком вдалося виконати дослідницькі завдання, творчо й самостійно опрацювавши солідний пласт наукової літератури. Цінність зазначеної монографії підкреслюється наявністю в її висновках підстав, стимулюючих до нових наукових пошуків та дискусій.

Монографія «Віртуальний простір в умовах соціокультурних трансформацій» являє собою дослідження актуальної наукової проблеми, відрізняється новизною та рекомендується до друку.

Палагута Вадим Іванович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри інженерної педагогіки Національної металургійної академії України

**Рецензія на монографію Кримець Людмили Володимирівни
«ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ ВЛАДИ В УПРАВЛІННІ
НАУКОВО-ОСВІТНІМ ПРОСТОРОМ»**

Феномен влади, безперечно, є невід'ємним атрибутом існування народу, держави та особистості громадянина, він являє собою найважливішу умову єдності, культурної цілісності, динамічного й успішного розвитку суспільства. В умовах сучасної української дійсності, свідомо, відповідальна демократична влада має стати тим змістовним підґрунтям, навколо якого відбудеться процес соборування українців з, підчас, досить відмінними індивідуальними системами цінностей, в єдину націю.

Актуальність монографії Кримець Людмили Володимирівни «Філософські аспекти влади в

управлінні науково-освітнім простором», не викликає сумнівів. В роботі влада характеризується як цілісний багатовимірний соціокультурний феномен, що проявляється в метафізичному плані як прагнення до актуалізації та реалізації об'єктивної волі; в гносеологічному плані – як когнітивна спрямованість до постійного інтерсуб'єктивного розвитку, до пошуків істини; в праксеологічному аспекті – як потенція до управління інформаційними, енергетичними та матеріальними ресурсами; в екзистенційному плані – як воля до життя, в аксіологічному сенсі – як одна з основних соціокультурних цінностей; в суспільно-політичному аспекті – як соціальний ресурс, що актуалізується в процесі соціального управління з метою впливу на соціальних суб'єктів, результатом якого є їх об'єктивація і повне або часткове підпорядкування, а в морально-етичному плані – як соціальна відповідальність, ступінь якої і визначає рівень влади.

Значне місце в роботі займає аналіз соціально-філософського дискурсу щодо проблеми актуалізації ідеї влади в контексті формування української нації як цілісності. Запропонований в роботі аналіз основних проявів влади в контексті соціального управління, який базується на виділенні його суб'єктів та об'єктів, дозволяє побачити це багатогранне соціокультурне явище у всій повноті і органічній єдності. Автором підкреслено, що влада в Україні має цілий ряд характерних особливостей, зумовлених неповторністю її історичного розвитку, самої долі українського народу, його культури, способу життя, менталітету і рівня національної самосвідомості.

В межах дослідження була реалізована необхідність з'ясування характеру взаємозв'язку філософських способів мислення про владу і реальним процесом соціального управління в контексті науково-освітнього простору сучасної України. Така робота є корисною для обґрунтування і вирішення протиріччя між сталим стилем концептуалізації соціального світу, його онтологічним конструюванням і предметною реальністю надсучасної національної освітньо-наукової парадигми, що формується в ньому.

В дослідженні підкреслено, що сучасний науково-освітній простір виходить за межі окремої країни, він являє собою розгалужену структуру, що складається з суб'єктів та об'єктів науково-освітньої діяльності, змісту та способів організації цієї діяльності і вимагає формування надскладної системи управління.

Найсуттєвішим принципом управління науково-освітнім простором сучасності є принцип децентралізації влади. Проте цей принцип актуалізується і реалізується в науково-педагогічних системах провідних країн світу не однаково. В роботі значну увагу було приділено аналізу досвіду децентралізації управління освітою в зарубіжних країнах з метою передбачення соціальних наслідків подальшої демократизації та лібералізації управління науково-освітньою сферою у зв'язку з перспективами вступу України до ЄС.

Монографія «Філософські аспекти влади в управлінні науково-освітнім простором» відповідає встановленим вимогам та паспорту спеціальності 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії.

ЗМІСТ

Аксьонова Віра Ігорівна Скловський Ігор Зіновійович ГУМАНІСТИЧНИЙ КОНТЕКСТ СОЦІОКУЛЬТУРНОГО ПРОСТОРУ УКРАЇНИ	6
Ананьєва Олена Павлівна ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК МЕХАНІЗМ ФУНКЦІОНУВАННЯ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ	11
Атаманюк Зоя Миколаївна РОЛЬ СВОБОДИ У СУЧАСНІЙ УКРАЇНСЬКІЙ ОСВІТІ	19
Бакуменко Роман Ігорович НАЦІОНАЛЬНА ТОЛЕРАНТНІСТЬ В УМОВАХ СОЦІАЛЬНО- ПОЛІТИЧНИХ ЗМІН УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА	25
Большакова Ольга Віталіївна ПРАВОВИЙ АТИТЮД ЯК ВИЗНАЧАЛЬНИЙ ЕЛЕМЕНТ ПРАВОВОЇ СВІДОМОСТІ: СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ	30
Борінштейн Євген Русланович ІДЕОЛОГЕМИ ФІЛОСОФІЇ ЛОГІСТИКИ	35
Борінштейн Євген Русланович Пальчинська Мар'яна Вікторівна ВІРТУАЛЬНИЙ ПРОСТІР В УМОВАХ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ	42
Борисова Татьяна Викторовна ОСОБЛИВОСТІ ФІЛОСОФСЬКОЇ КУЛЬТУРИ МИСЛЕННЯ У РОЗУМІННІ ІСТОРІЇ ТА КУЛЬТУРИ	49
Гансова Емма Августівна Онищук Віталій Михайлович ЗНАЧЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ КЛАСИЧНОЇ СОЦІОЛОГІЧНОЇ СПАДЩИНИ ДЛЯ РОЗУМІННЯ ПРОЦЕСУ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИФІКАЦІЇ В СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ	55
Гузенко Микола Сергійович СТРУКТУРА ДИНАМІЧНОЇ СИСТЕМИ ЯВИЩА КУЛЬТУРИ ТА ЇЇ ЗАВЕРШЕНА ЕНЕРГІЯ РУХОМОГО ПОЧАТКУ ЕНТЕЛЕХІЇ – ДУША: «УМ», «ПОЧУТТЯ», «ВОЛЯ». «ТРИКУТНИК» – ОСНОВА РУШІЙНИХ ПОЧАТКІВ, ЩО ЗМІНЮЮТЬСЯ.	58
Єршова-Бабенко Ірина Вікторівна КОНЦЕПТУАЛЬНО - МЕТОДОЛОГІЧНІ МОЖЛИВОСТІ ПСИХОСИНЕРГЕТИЧНИХ СТРАТЕГІЙ В УМОВАХ НЕРІВНОВАЖНИХ ФАЗОВИХ ПЕРЕХОДІВ, ЩО ПОРОДЖУЮТЬСЯ МУЛЬТИКУЛЬТУРНІСТЮ. РОЛЬ МАКРОМАСШТАБУ СКЛАДНОЇ ПОВЕДІНКИ ПСИХІКИ ТА СВІДОМОСТІ.	76
Зайцева Наталія Александровна СОЦІОКУЛЬТУРНІ ОСНОВИ ПОНЯТТЯ «АРХЕТИП» У ФІЛОСОФІЇ К. Г. ЮНГА	85
Іванова Наталія Володимирівна МИСЛЕННЄВА ДІЯЛЬНІСТЬ В ДИХОТОМІЇ РАЦІОНАЛЬНОГО ТА ІРРАЦІОНАЛЬНОГО: СОЦІОВІТАЛЬНИЙ КОНТЕКСТ	91

Каменчук Тетяна Олегівна. Зубар Наталія Вікторівна	95
СТРАТЕГІЯ І ТАКТИКА У ПОЛІТИЦІ	
Каранфилова Олена Володимирівна Крижантовский Анатолій Васильович	99
МОРАЛЬНА ТРАНСФОРМАЦІЯ СУСПІЛЬСТВА У КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФІЇ ОСВІТИ	
Комаха Лариса Григорівна	
ЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ «ДЕУНІФІКОВАНОЇ» МОДЕЛІ НАУКИ: АРГУМЕНТИ І ПРИНЦИПИ	102
Куба Віктор Васильович	
СОЦІАЛЬНО – ФІЛОСОФСЬКЕ ПІЗНАННЯ ФЕНОМЕНУ «ДУШІ» ЯК СОЦІОКУЛЬТУРНОГО КОНЦЕПТУ	107
Пальчинська Мар'яна Вікторівна	
ІННОВАЦІЙНІ ТЕХНОЛОГІЇ У СОЦІАЛЬНОМУ ПРОЕКТУВАННІ	114
Плавич Володимир Петрович	
ВДОСКОНАЛЕННЯ ЮРИДИЧНОГО ТЛУМАЧЕННЯ ПРАВОВИХ НОРМ І СУЧАСНОЇ ПРАВОЗАСТОСОВЧОЇ ДІЯЛЬНОСТІ	121
Поплавская Татьяна Николаевна	
ПРО НЕОБХІДНІСТЬ ФОРМУВАННЯ ХОЛІСТИЧНОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ ЗАСОБАМИ ФІЛОСОФСЬКОГО ОСВІТИ	130
Походних Елліна Ігорівна	
КУЛЬТУРА, ЯК НАЙВАЖЛИВІШИЙ ФАКТОР РОЗВИТКУ СУСПІЛЬСТВА. СУЧАСНІ ПІДХОДИ ДО СТВОРЕННЯ МУЗЕЙНИХ ІНТЕРАКТИВНИХ ОСВІТНІХ ПРОГРАМ	135
Рибка Наталія Миколаївна	
«КРЕАТИВНА ДЕСТРУКЦІЯ» ЯК УПРАВЛІНСЬКА ТЕХНОЛОГІЯ	141
Рудой Вадим Владимирович	
СОЦІОКУЛЬТУРНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ ДЕВІАЦІЙ В СУСПІЛЬСТВІ: ПОНЯТТЯ, ПРИРОДА, УЯВЛЕННЯ	146
Савусін Микола Павлович	
КАТЕГОРІАЛЬНІ Й ТЕОРЕТИКО-СИСТЕМНІ ЗАСАДИ КОНЦЕПЦІЇ ПРОСТОТИ-СКЛАДНОСТІ	151
Самчук Лариса Сергіївна	
МОВНА ОСВІТА У СОЦІОКОМУНІКАТИВНОМУ АСПЕКТІ	167
Стоянова Линда Леонидовна	
КОНЦЕПТУАЛЬНО-ІСТОРИЧНІ УЯВЛЕННЯ ПРО «ЕЛІТУ» ТА «ТВОРЧУ ЕЛІТУ»	172
Стовпець Олександр Васильович	
ОНТОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ ВЛАСНОСТІ	179
Стояно Оксана Олександрівна	
ФУНКЦІОНАЛЬНА ЗНАЧУЩІСТЬ ІДЕАЛУ В АРХІТЕКТОНІЦІ САМОІДЕНТИЧНОСТІ	186
Тікаєва Юлія Іванівна	
МЕДІАРЕАЛЬНІСТЬ ЯК ПРОСТІР СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ВЗАЄМОДІЙ	192
Тимохов Олександр Володимирович .	
ПАНОРАМНЕ МИСЛЕННЯ У РОЗВИТКУ СВОБОДИ ОСОБИСТОСТІ ТА У ФОРМУВАННІ НОВІТНІХ КОНЦЕПТІВ СУСПІЛЬНОГО БУТТЯ В УКРАЇНІ	198
Халапсіс Олексій Владиславович	
МУЛЬТИВЕРСУМ ІСТОРІЇ	204

Чуйкова Олена Володимирівна НООСФЕРНИЙ ДИКУРС ЯК ВИТОК ДЛЯ КОНЦЕПТУАЛЬНИХ ПЕРЕПЛЕТІНЬ КОНЦЕПЦІЙ НООСФЕРИ, ПНЕВМАТОСФЕРИ ТА СЕМІОСФЕРИ	213
Шиндаулова Раушан Байсеітовна, ВЧЕННЯ ПРО НООСФЕРУ ЯК ФУНДАМЕНТАЛЬНА ОСНОВА НООГУМАНІСТИЧНОЇ ОСВІТИ	219
Шостак Віктор Михайлович МОРАЛЬНИЙ ІДЕАЛ В УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ: МИНУЛЕ, СУЧАСНЕ, МАЙБУТНЄ	225
Погорелова Олена Олександрівна Бузіян Вікторія Миколаївна СОЦІАЛЬНЕ ЗДОРОВ'Я ЯК СКЛАДОВА САМОРЕАЛІЗАЦІЇ ОСОБИСТОСТІ	232
РЕЦЕНЗІЇ	
Бойко Анжела Іванівна на монографію Пальчинської Мар'яни Вікторівни «ВІРТУАЛЬНИЙ ПРОСТІР В УМОВАХ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ»	236
Окороков Віктор Броніславовича на монографію Пальчинської Мар'яни Вікторівни «ВІРТУАЛЬНИЙ ПРОСТІР В УМОВАХ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ»	237
Палагута Вадим Іванович на монографію Кримець Людмили Володимирівни «ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ ВЛАДИ В УПРАВЛІННІ НАУКОВО- ОСВІТНІМ ПРОСТОРОМ»	239

Наукове видання

**НАУКОВЕ ПІЗНАННЯ:
МЕТОДОЛОГІЯ ТА ТЕХНОЛОГІЯ**

Редакція:

Борінштейн Є. Р., в.о. головного редактора,
Дмитрієва М. С., заступник головного редактора
Балашенко І.В., відповідальний секретар
Кавалеров А.А., технічний редактор
Бобровська Л. Л., коректор

Адреса редакції:

Україна, 65020, м. Одеса, вул. Старопортофранківська, 26, кімната 73
Тел.: (0482) 732-09-52
Реєстраційний № 17195-5965 Р

Здано на виробництво – 30.05.2016.

Підписано до друку з оригіналу-макета – 27.05.2016.

Формат по ISO 216 А4, 297х210, 1/16. Папір офсетний.

Гарнітура Times New Roman. Ум. друк. арк. 19. Наклад 100 прим.

Інформаційно-видавничий центр Державного закладу «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К. Д. Ушинського»
65020, м. Одеса, вул. Старопортофранківська, 26
тел.: (048) 731-19-14